
VE RI
TAS

Italy

INSTITUTIONES
ETHICAE ET IURIS NATURAE

INSTITUTIONES

ETHICAE ET IURIS NATURAE

Matteo

P. MATTHAEI LIBERATORE

SOCIETATIS IESU

EDITIO OCTAVA

AB AUCTORE NOVIS CURIS EMENDATA

PRATI

EX OFFICINA GIACHETTI, FILII ET SOC.

MDCCCLXXXIV.

PRAEFATIO

Duobus ordinibus tota vita hominis, prout homo est, continetur et viget; quorum alterum perspiciontia veri, alterum appetitio boni suppeditat. Illa in sola rerum contemplatione sistit, haec ad operationem se porrigit; illa scientiae adeptione contenta est, haec ad virtutis exercitium aspirat.

Hinc duae philosophiae partes enascuntur, *speculativa* et *practica*; prout ea scientia alterutrum finem sibi praefigit, et vel intellectum vel voluntatem perficiendam assumit. En obiectum et materia tertiae partis Institutionum nostrarum, quae hoc volumine concluduntur. Cum enim superioribus Logicae et Metaphysicae libris in contemplatione versati simus; necesse est ut pro philosophiae complemento ad praxim nos convertamus, inquirendo leges quibus libera hominis operatio, ut bono adhaereat, temperatur. Et quoniam sub hac etiam consideratione duplex relatio nobis inest, quatenus nimirum cum mundo nectimur vel physico vel humano; idcirco sequitur ut quoad utrumque respectum actio nostra consideretur, nempe prout vel rebus utimur, vel cum aliis hominibus societate coniungimur.

At, sive unam sive alteram relationem dispiciamus, nunquam cogitatio avocanda est a Deo; a quo, tamquam a supremo Principe, dimanant leges omnes, quibus humana regitur ope-

ratio; et ad quem, tamquam ad ultimum finem, omnia, quae agimus, referuntur.

Qua in re incredibile dictu est, quantam perniciem nobilissimae huic philosophiae parti Rationalistae transcendentales attulerint; qui Protestantium nixi principio de absoluta hominis *independentia*, honestatem, et iustitiam, sine Deo, in *autonomia* rationis fundandam existimarunt. Ex quo factum est ut labes, quae eorum opera iam contemplationem infecerat, in ambitum actionis flueret, et conscientiam non modo privatam, verum etiam publicam contaminaret. Semoto enim Deo, omnis bonitatis et iustitiae fonte, conceptus boni et iusti omnino corrumpitur; et, quod consequens est, nihil sanctum et reverendum in moribus superest. Itemque si homo, quemadmodum fit a rationalistis, ex ente *relativo* in *absolutum* transformatur; tota eius natura pervertitur et in praepostero ordine constituitur. Quis vero non videt ex perversa rei cuiusque natura non posse, nisi perversam operationem derivari? Denique si Deus ut supremum bonum, supremus est terminus actionis humanae, a quo voluntas directionem et legem in motibus suis mutuatur; perspicuum est hominem, distractum a Deo, planetae assimilari, qui, Solis efficientiae subtractus, propriae gravitati relinquitur. Profecto hic extra orbem excurrens, ad suas conficiendas revolutiones destinatum, non modo a proprio fine desciscet, sed etiam cetera corpora, quibuscum connectitur, perturbabit.

Quare mirum nemini videri debet, si rationalistarum doctrina non modo respectu privatorum pestifera, verum etiam respectu societatis auctrix confusionis, tumultuum, perduellionum evasit. Id necessario consequebatur ex principio antea commemorato, quod dissolventi virtute, qua pollet, nonnisi ad corruptionem et interitum adducit. Comperta in praesenti et confessa res est, socialem eversionem, quam recentes libertini tantopere affectant

et iam magna ex parte compleverunt; aliud non esse quidquam, nisi corollarium Iuris naturalis prout concinnatur a Rationalistis; qui suis theoriis ad societatem abstractione mentis evertendam atque solo rationis ductu iterum fabricandam animum adiunxerunt (1).

Quae cum ita sint, si ex fructu cognoscitur arbor et ex planta semen; quisque per se facile videt quantum veneni lateat in doctrina, ex qua tanta depravatio proficiscitur. Enimvero nunquam pax in societatem et ordo in vitam humanam reditura sunt, donec morum disciplina a coeno detergatur, quo Rationalistae illam deturparunt. Nec satis est ut adiuncta tantum aliqua aut illationes resecentur, quasi luxuriantes rami; sed omnino oportet ut securis radici admoveatur, et principia ipsa funditus convellantur. Huc vires intendant oportet omnes, quorum pectus amore hominis et societatis incaluit. Ad id, pro ingenii mei tenuitate, operam contuli hisce elucubrandis institutionibus; quae, si non ex omni parte perfectam, sanam certe atque ex veris naturae principiis haustam doctrinam exhibebunt.

Quae dixi praesentes Institutiones generatim spectant. Quod vero ad hanc octavam editionem attinet, advertat lector eam a superioribus differre aliquantum; quatenus nonnulla dempsi quae minus intererant, aliis suffectis, quae utiliora visa sunt. Sic, ut spero, liber hic noster erit iuventuti instituendae commodior.

(1) Vide de hac re doctissimum Stahl in opere, cui titulus: *Storia della Filosofia del Diritto,* lib. 3, sez. 6, c. I, traduzione dal tedesco. Torino 1833.

INTRODUCTIO

Duo declarabimus in modum disquisitionis praeambulae: Primum, quaenam sit utilitas et praestantia scientiae moralis, generatim acceptae; alterum, quaenam sit distinctio quae fieri solet et quae a nobis admitti potest eiusdem scientiae in Ethicam et Ius naturae.

Articulus I.

De praestantia et utilitate scientiae moralis.

Homo, inter creatas res visibiles praestantissimus, velut apex divinae creationis est. Quia vero moralium relationum est capax, vere praebet illud ens, quod mundum cum supremo rerum principio coniungit, operaque sua perficit ut effectus in causam, a qua processerint, revertantur. At cum duplici substantia constet, corpore nimirum ac spiritu; ad duplicem ordinem pertinet. Quamquam enim, vi corporis, ordini nectitur rerum adspectabilium, quae spatio et tempore continentur; tamen, vi animi, mundum efformat in quo Deus non modo est opifex et motor, verum etiam princeps, legislator et parens.

In hac veluti Dei civitate constitutus, homo duabus facultatibus operatur: intelligentia et voluntate; quae in ipso supremae sunt et in ceteras dominantur. Eas inter si comparatio instituitur, profecto elucet primatum (ad praesentem vitam quod pertinet) voluntati competere. Quamquam enim intellectus per se sit praestantior, tamen in praesenti vita ad voluntatem ordinatur, tamquam ad id per quod supremo nostro principio propinquius adhaeremus. Cognitione enim, qua Deum vi rerum creatarum attingimus, eiusque sapientiam, pulcritudinem, bonitatem contemplamur, obiectum arripimus prout in conceptu inest, atque ad nos quodammodo trahimus. At contra amore, qui actus est

voluntatis, in obiectum ferimur, prout in se est, cum ipsoque animi motu copulamur. Quare per voluntatem proprie in praesenti vita circulus ille completur creaturae rationalis, quo, cum a Deo per existentiam profecta sit, et mundum adspectabilem ope sensuum attigerit, seque internoverit vi conscientiae, ad Deum, per rationem conspectum, se promovet, eique coniungitur. Quae cum ita sint, quis non videt praestantiam illius scientiae, quae hanc volendi facultatem, cuius excellentia adeo patet, sibi contemplandam ac dirigendam assumit?

Ad utilitatem vero quod attinet, disciplina haec non iners in propria contemplatione manet, sed operationem spectans ad vitam hominis rite temperandam atque in congruum finem promovendam se convertit et applicat. Quod quanti emolumenti sit, opus non est ut verbis exaggerem. Si quid enim hominis interest, hoc profecto est maxime, ut vitam iuxta omnes relationes, quibus afficitur, sapienter sancteque ordinet, atque ad finem assequendum nitatur, ob quem conditus a Deo est. Hinc mirum nemini videri debet si summi antiquitatis philosophi hanc scientiam in culmine sapientiae collocarint, ac Socratem idcirco potissimum philosophiae parentem salutaverint, quod ab inerti et sterili antiquiorum contemplatione ad eiusmodi fecundam et operosam disciplinam animos revocaverit.

Quod si non in seipsa et quoad vitam hominis, sed in nexu quem cum ceteris disciplinis habet, haec scientia consideretur; non minori utilitate et dignitate praedita apparebit. Enimvero artes omnes, si honestae esse debent, tum in fine quem sibi proponunt tum in delectu et usu mediorum, procul dubio a morali scientia gubernantur, quae proinde Aestheticae imperat, ne, a recto tramite delirans, pulcrum in turpi et indecoro requirat. Philosophia vero speculativa pro fine scientiam moralem habet; quemadmodum cognitio ad operationem dirigitur, et perspicientia veri ad amorem boni.

Sed maxime huius moralis scientiae usum habent reliquae disciplinae civiles; quae, veluti arbores ex radice et rami ex trunco, ab ea succum et vitam hauriunt. Sane, quid esset Iurisprudentia aut Politica, sine praevia cognitione earum rerum, quae in doctrina morum et iuris naturae tractantur? Non aliud profecto, nisi indigesta statutorum et praeceptionum moles, ex arbitratu pendentium, et corpora quaedam sine anima. Vis enim interior et quasi vitale principium tum legum civilium, tum cuiusque sapientis administrationis et formae regiminis non aliunde suppeditatur, nisi ex notione finis ad quem homo et societas universa tendit, atque ex conceptu absoluto et immutabili iustitiae naturalis, quo relationes omnes, quibus homo afficitur, infor-

mandae sunt. Nec nisi exinde ratio desumi potest iuris omnis positivi, et norma iuxta quam statuta populorum ferri, applicari, et, quoad opus fuerit, corrigi debent. Maximi igitur haec scientia facienda est et ab omnibus, qui sapientes esse volunt, expetenda.

Articulus II.

De distinctione inter Ethicam et Ius naturae.

Recentiores unanimi fere consensu Ethicam a Iure naturae distinguunt; atque hanc inter utramque scientiam statuunt differentiam, quod Ethica regulas exquirat, quibus mores hominis diriguntur (1); Ius vero naturae hominum relationes contempletur, atque officia, quae ex illis dimanant (2).

Sed eiusmodi distinctionem nonnulli sic amplificant, ut in perfectam separationem convertant. Haec separatio a Thomasio primum inducta, recentius instaurata est a Kant; qui, ut in speculativa, sic etiam in practica philosophia magnas turbas, in Germania potissimum, excitavit. Is cum notaret duo in homine actionum genera reperiri: alias internas, alias externas; primas, quae conscientiae tantum ambitu continentur, legibus internis gubernari statuit; posteriores vero, cum in mutuis hominum relationibus versentur, legibus externis seu civilibus subiici. At quoniam hae civiles leges libertatem coarctant, quae plus aequo coarctari non debet; investigandas esse ait conditiones illas generales, a natura proficiscentes, quarum virtute libertas singularis consistere possit cum libertate generali. Hoc munus attribuit philosophiae Iuris; atque ideo ius definit: ***Complexum conditionum, quibus libertas cuiusque cum libertate omnium coëxistere possit.*** Sic Ius ad merum externum ordinem retulit, atque ad ipsum omnino seiungendum a Morali viam aperuit.

Ut dicam quid mihi in hac re verum videatur, in primis assero non esse necessarium ut Ius naturae ab Ethica distinguatur. Nam commode posset utriusque argumentum ad unam eamdemque scientiam revocari, quae ***Moralis*** aut ***Ius naturae,*** prout magis libet, appelletur. Moralis enim, ut ipsum suadet vocabulum, mores hominis informandos ac dirigendos assumit: qui certe non individuali tantum ambitu compre-

(1) La morale est la science des règles, qui doivent diriger nôtre conduite. Cousin, *Cours d'hist. de la philos. morale* etc. leç. 1.

(2) Le droit est donc l'harmonie et la science des rapports obligatoires des hommes entre eux. Lerminier, ***Histoire du droit,*** Introd. générale.

henduntur, sed ad socialem etiam ordinem spectant; nec internis tantum actionibus se continent, sed cum externis arcto vinculo colligantur. Quare pronum est ut scientia moralis, generatim sumpta, utramque partem hominis complectatur, atque ideo ad se revocet obiectum etiam quod in quavis opinione Iuri naturae solet attribui. Idem fere contingeret, si haec scientia non Moralis sed Ius naturae dici vellet. Tunc enim quaestiones, quae communiter Morali adiudicantur, ad Ius naturae facile reducerentur. Nam ius a *iubendo*, facile torqueri potest ad generatim significandum id quod iubetur, seu quod est obiectum legis. Hoc autem cum rationi conforme esse debeat, idem erit ac *rectum morale;* seu id quod ad finem sic tendit, ut neque hinc neque inde deflectat. Si igitur *ius* in hoc sensu acciperetur, scientia iuris naturalis pro obiecto generatim haberet quidquid, ad mores quod pertinet, rationi consonum est et iuxta naturae principia; atque ideo non modo ea vestigaret, quae mutuas hominum relationes aut externos tantum actus respiciunt, sed etiam intentiones internas et quidquid individuam personam, prout ens morale est, attingit. Atque hoc sensu disciplina haec, sive primo sive altero nomine significatur, definiri posset: *Scientia recti moralis,* aut *ordinis ponendi in liberis hominum actionibus.*

Deinde aio: si distinctio inter utramque scientiam constitui velit, non ita Ius naturae ab Ethica distinguendum esse, ut ab ea separetur et omne vinculum inter unum et alteram abrumpatur. Nam nequit externum activitatis humanae exercitium ab interno abscindi; cum natura sua sit eius expressio, aut etiam instrumentum et naturale adminiculum. Quare externae actiones, si vere prout humanae sunt spectentur, internis informari debent, atque ad eas augendas perficiendasque dirigi. Sic igitur a iure considerentur necesse est. Qui autem contra faceret, similis esset illi, qui corpus ab anima non modo distingueret, sed plane disiungeret. Is non hominem, sed cadaver haberet. Enimvero si ius, ut tale sit, potestate morali constat, quae a ratione procedit, eique ex parte termini officium respondet; quo pacto potest vel mente concipi seiunctum a principiis homini internis, a quibus in ipsum tota moralitas et inviolabilitas derivatur? Separatio vero, quae ne conceptu quidem fit, quomodo potest ad actum adduci, et ad scientias transferri, quae rerum naturae consonent?

Tertio dico distinctionem (non separationem) inter utramque scientiam utilem esse ratione methodi; at eam non esse tanti, quanti Ahrens faciendam esse autumat (1). Prima pars facile patet; siquidem studiis

(1) *Cours de droit naturel,* part. gen. ch. 2.

et speculationibus, processu temporis, auctis, augescit etiam numerus cognitionum, quae obiectum aliquod attingunt, pluresque respectus deteguntur, quibus a mente considerari res potest. Hinc cum antea obiectum illud ab una forte scientia respiceretur, argumentum deinceps suppeditare incipit pluribus disciplinis; ut ingenia magis determinatae materiae viritim applicentur, magno scientiarum incremento. Atque haec est utilitas, quae, ut ex partitione aliarum disciplinarum, sic etiam e distinctione Iuris naturalis ab Ethica colligitur. Quoad alteram vero partem, opinatur Ahrens Ius naturae idcirco distingui a Morali, ut impediatur ne civilis potestas se immisceat in iis, quae ad interiorem hominem spectant. Sed haec ratio futilis est. Nam etsi forum internum potestatem civilem excedat, pluresque etiam sint externae actiones, ditioni politicae non subiectae, utpote quae ad ordinem religiosum vel domesticum vel mere individualem spectant; tamen admitti non potest nihil omnino ad illam pertinere de rebus, quae ad internum hominem attinent. Si enim civilis potestas non corpora inanima sed homines gubernat; influere profecto debet in ea, quae mores respiciunt et cum intentione agentium colligantur. Aliud enim est quod moralitatis constitutio et iudicium civili potestati non subiaceat, aliud est quod civilis potestas nihil conferre debeat ad moralitatem conservandam et tuendam. Sicut aliud est quod corpus non gignat animum, aliud est quod postquam animo informatum est, nil praestet ad totum compositum humanum in vita retinendum. Certe publica potestas invigilare debet ne cives ad turpia declinent; tum eas conditiones procurare, quae explicationi facultatum humanarum ita favent, ut hae in finem a natura intentum promoveantur. Quare eius operatio a consideratione, quae ad honestatem publicam referatur, separari nequit.

Tandem assero duplicem distinctionem inter Ius naturae et Moralem probari posse. Prima est, ut *scientia Moralis* hominem consideret, in quantum individua persona est, praecisione mentis a statu sociali in quo versatur; *Ius* autem *naturae* hominem contempletur, prout relationibus ad alios homines in societate afficitur. Sic congruenter distinctio inter utramque haberetur; licet logica tantum et ob ordinem conquisita. Homo enim reapse sub duplici aspectu considerari potest: Primum, ut proprium finem spectans, iuxta quem operaturus esset, etiamsi solus exstaret in mundo; deinde, ut ad convictum cum aliis a natura ordinatur. Hinc non immerito duplex scientia discerni posset: Ethica et Ius naturae; quarum superior actiones hominis primo modo, posterior secundo contemplaretur. Sic obiectum *Ethicae* esset *bonum*, simpliciter inspectum; obiectum *Iuris* esset *iustum*, stricte sumptum,

quatenus aequalitatem ponit inter homines et ad suum cuique tribuendum illuminat.

Altera distinctio in eo collocari potest, quod Ethica actum humanum consideret, ut ita dicam, quoad *formam*, nempe secundum eas conditiones, quas actio generatim induere debet, ut moralis efficiatur et bona; Ius vero eamdem actionem scrutetur quoad *materiam*, quatenus investiget quibus officiis homo adstringitur et quibus iuribus gaudet, iuxta naturam et ordinem a ratione praescriptum. Aliis verbis: in actu humano cum considerari possit vel *actus* ipse, vel *contentum* ab actu; primus respectus assumeretur ab Ethica, secundus a Iure naturae. Sic Ethica quoad Ius naturae eodem fere munere fungeretur, quod Logica respectu aliarum scientiarum, vel melius Metaphysica generalis respectu Metaphysicae specialis. Hanc distinctionem ut methodo magis accommodatam, hic eligendam ducimus.

Ceterum, utra e duabus propositis distinctionibus praeferatur, diligenter cavendum est ne iuvenes propellantur ad Ius naturae discendum, antequam disciplinae morali apprime studuerint. Officia enim hominis socialis, subaudiunt officia hominis individui, ex iisque originem et vim deducunt. Itemque nequit actus humanus quoad materiam examinari, nisi antea generatim inspectus sit quoad naturam moralitatis, qua ornari debet, ut vere hominis sit proprius.

ETHICA

PARTITIO TOTIUS TRACTATIONIS

1. **Tria investiganda.** « Moralis philosophiae, ait S. Thomas, proprium est considerare actiones humanas, secundum quod ordinantur in finem (1). » Et rursus: « Subiectum *(idest obiectum)* moralis philosophiae est operatio humana, ordinata ad finem (2). » Quoniam vero quaeque disciplina a proprio obiecto speciem definitionemque desumit, et ordo liberae actionis in finem exhibet moralitatem; aperte sequitur, Ethicam sic definiri posse ut esse dicatur: *Scientia moralitatis actionum humanarum.*

Hinc evidenter eruitur eius naturalis partitio. Nam operatio ordinanda in finem tria exigit consideranda: Primo, *finem* ad quem operatio ordinanda est; deinde, ipsam operationem quae hanc ordinationem suscipere debet; tertio, normam seu legem, quae ordinationem hanc moderatur ac regit. De fine igitur operationis humanae; de operatione humana prout ordinari debet in finem; de lege, vi cuius haec ordinatio perficitur; triplici capite eloquemur. Haec autem pertractatio, iuxta distinctionem Ethicae a Iure Naturae, ratione methodi selectam a nobis, abstracte tantum et per principia generalia complebitur.

CAPUT PRIMUM

DE FINE OPERATIONIS HUMANAE.

2. **Partitio capitis.** A prima itaque e propositis rebus exordientes, tria tribus articulis investigabimus: Primo finem hominis, generatim inspectum; secundo, finem hominis ultimum; tertio, finem proximum vitae seu operationis humanae.

(1) In I *Ethicorum,* lect. I.
(2) Ibi.

Articulus I.

De fine hominis generatim.

3. **Homo operatur appetitione boni.** Hominem ad operandum impelli ut bonum assequatur malumque declinet, factum quoddam est per se notum, quod demonstratione non eget. Nihilominus, quia demonstratio cum huiusmodi etiam veritatibus per se notis adhibetur, hoc habet emolumenti, ut eas declaret, rationemque afferat cur ita sint; propterea rem hanc, licet per se patentem, ratiocinatione aliqua collustremus.

Homo idcirco ad operandum movetur, quia perfectione aliqua caret sibi consentanea, ex cuius desiderio sollicitatur. Illam igitur dum operando assequi nititur, in bonum nititur. Ut enim ex Metaphysica constat, quidquid naturae congruit, ipsamque perficit, bonum nominatur.

Nec fingi potest subiectum operans naturaliter propendere in malum; siquidem propensio naturalis, cum ex subiecto pullulet, eidem conformis esse debet; nequit autem conformitatem hanc retinere, nisi quatenus in id feratur, quod subiecto ratione aliqua consonet, ac proinde perfectionem adducat.

Propensione in bonum vigente, continuo innascitur fuga mali; siquidem id, quod movetur, nequit ad alterutrum e duobus oppositis terminis accedere, quin hoc ipso recedat ab alio. Nemo autem ignorat bono malum adversari eiusque privatione constitui.

Quod si quando videtur homo appetitione sua in malum ferri, hoc ideo est quia putat illud non esse malum sed bonum. « Cum bonum proprie (sic S. Thomas exponens Aristotelem) sit motivum appetitus, describitur bonum per motum appetitus, sicut solet manifestari vis motiva per motum. Et ideo philosophi bene enunciaverunt, bonum esse id quod omnia appetunt. Nec est instantia de quibusdam qui appetunt malum. Quia non appetunt malum, nisi sub ratione boni, in quantum scilicet existimant illud bonum; et sic intentio eorum *per se* fertur ad bonum; sed *per accidens* cadit supra malum (1). »

4. **Tendentia in bonum communis est entibus omnibus.** Non solum homo, sed res mundanae omnes in bonum nituntur; siquidem ipsae quoque dum operantur, assequi quaerunt aliquid sibi conveniens. At in modo, quo id faciunt, valde differunt. Entia enim, cognitione prorsus destituta, impulsu tantum naturali feruntur. Vires enim, quibus agunt,

(1) In I. *Ethicorum.* lect. I.

caecae sunt et fatales, nec ullo modo ex se, sed unice ex Conditoris voluntate et motione incitantur. Sic lapis fertur deorsum; et planta succrescit et germinat. Bruta vero animantia, utpote praedita sentiendi facultate, vi cuius peculiaria facta, ad ordinem corporeum pertinentia, percipiunt; propensione vitali in suis motibus afficiuntur, quae ex obiecti externi sensione excitatur. Quare appetitionem proprie exercent, licet instinctu determinatam, propterea quod intelligentia orbantur.

5. **In homine tamen viget perfecto modo.** At homo, praeter sensum, rationis est particeps, per quam veritates etiam universales et necessarias attingit, rerumque naturam, relationes, progressus, causas et consequentia cernit, tum praesens cum transacto comparat ac praesenti adnectit futurum, totiusque vitae suae cursum agnoscit. Quare quid sibi conveniat aut discrepet facile iudicat, in obiectumque non caeco impetu fertur, sed motu voluntatis deliberatae. Hinc respectu actionis exercendae, ut scite advertit S. Thomas, in hoc homo differt a ceteris causis ratione carentibus, quod sit dominus suorum actuum. Cum autem sit dominus suorum actuum per rationem et voluntatem, illae actiones proprie dicuntur *humanae*, seu proficiscentes ab homine in quantum homo est, quae a voluntate deliberata procedunt. Illae contra, quae aliter fiunt, seu quae non procedunt a voluntate, aut ab ipsa sic procedunt ut antevertant deliberationem rationis, dicuntur potius *actus hominis*, quam *actus humani* (1).

6. **In homine est duplex appetitus boni.** Cum homo non simplex quaedam natura sit, sed duplici coalescat parte, corpore nimirum animoque; efficitur hinc ut eius respectu duplicis ordinis exstent bona, huic duplici substantiae accommodata; et, quod consequens est, duplici etiam appetitu ornetur, sensili scilicet ac rationali, quorum altero ad bona corporea, altero ad spiritualia inclinatur. At cum haec bona inter se saepe repugnent, eorumque unum alterum demat, contra homo ab Opifice sapientissimo ortus sit, qui nequit non velle ordinem in rebus; bona eiusmodi atque in eadem appetitus ita inter se ordinari debuerunt, ut bona corporea cessura essent rationalibus, atque appetitio sensilis a rationali dirigenda foret. Atque id ex eo etiam patet, quod pars, ad regendam aliam destinata, talis esse debet, ut relationem et ordinem internoscere possit. Quod sensibus, qui ideis universalibus carent, certe non competit, sed rationis dumtaxat est proprium. Cum igitur animus corpori praestet et rationalis appetitus in homine sit praecipuus; id simpliciter respectu hominis bonum erit, quod

(1) *Summa th.* 1.ª 2.ªᵉ q. I, a. 1.

rationali appetitioni respondet. Quae autem respondent sensibus, si rationi non reluctentur nec bonum adimant illi debitum, bona habebuntur; sin aliter, etsi respectu corporis bona dici possint, tamen respectu hominis, absolute spectati, sunt mala.

7. **Bonum, in quod quaeque natura tendit, est finis eius.** Finis, *a finiendo,* dicitur id, quod terminat aliquid. Sic punctum est finis lineae, et calor est finis calefactionis. Quare vox illa ad appetitionem translata significat id quod ipsam terminat. Atqui, ut iam demonstravimus, bonum est illud, quod terminat appetitionem. Ergo bonum est id quod constituit finem rei cuiuscumque. *Illud ad quod aliquid tendit* (ait S. Thomas) *cum extra ipsum fuerit, et in quo quiescit, cum ipsum habuerit; est finis eius. Unumquodque autem, si perfectione propria careat, in ipsam movetur, quantum in se est; si vero eam habeat, in ipsa quiescit. Finis igitur uniuscuiusque rei, est eius perfectio. Perfectio autem cuiuslibet est bonum ipsius. Unumquodque igitur ordinatur in bonum sicut in finem* (1). »

8. **Finis proprie est bonum honestum.** In bonis autem tria considerari possunt: *utilitas, honestas, voluptas.* Utilitas est habilitas rei ad boni alicuius adeptionem. Bonum proinde sub hoc respectu utile dicitur. Exemplo sit cibus quoad alendam vitam, aut pecunia respectu rerum emendarum. Honestas est convenientia, quam iuxta ordinem rationis bonum suapte vi habet cum natura quam respicit; atque ideo bonum honestum illud appellatur, quod propterea appetitur, quia decet et per se amore est dignum. Exemplo sit scientia aut virtus, quae appetuntur ob propriam bonitatem. Id vero non prohibet quominus bona honesta, etsi quaeque in suo ordine propter se appetantur, dirigi tamen possint ad potiora bona, quae etiam honesta sint. Sub hoc respectu utilitatem etiam participant. Denique voluptas est quies illa, quam appetitus in possessione boni experitur, et bonum hac ratione delectabile nuncupatur. Exemplo sit iterum cibus et scientia; quarum ille sensilem, haec spiritualem delectationem affert; licet communiter delectabile bonum id dicatur, quod propter solam voluptatem, et quidem sensilem, concupiscitur.

Iamvero, quod tantummodo utile est nec aliam per se bonitatem participat, proprie non amatur; sed in ipso bonum illud amatur, ad quod adipiscendum est aptum. Voluptas seu delectatio diligi potest ut quid consequens possessionem boni; atque ideo propter illud appetitur, non quidem tamquam medium propter finem (ridiculum enim

(1) *Summa Contra Gentiles,* lib. III, cap. 16.

esset velle delectari ut bonum adipiscamur, cum delectatio hanc adeptionem sequatur); sed tamquam effectus propter causam; revera enim delectatio a bono possesso ingeneratur ab eoque speciem et mensuram accipit. Quare solum honestum tale est, ut ratione sui in proprio ordine appetitionem terminet, quamvis cum delectatione coniungatur. Ipsum igitur proprie habet rationem finis.

9. **Nihilominus voluptas etiam participat rationem finis.** Quoniam ut explicatum est, voluptas etiam suo modo appetitionem terminat, ut quies terminat motum; efficitur hinc ut homo voluptatem spectare possit, non modo tamquam consectarium adeptionis boni, sed etiam tamquam id, cuius gratia operetur. Quare haec duo tantum, voluptas et honestum, rationem finis habere possunt: illa, quidem plerumque praepostere, semper tamen minus perfecte (1), hoc autem iure meritoque. Hinc patet, hominem quotiescumque operatur, semper aut ab honestate aut a voluptate moveri.

10. **Bonum ultimum appetitionum nostrarum est felicitas.** Verum in omnibus his appetitionibus, sive honestum, sive voluptas quaeratur, id quod funditus sollicitat animum habeturque veluti prima radix, ex qua omnis appetitio pullulet, est amor felicitatis generatim acceptae. Porro nomine felicitatis intelligitur bonum optimum et perfectum, in cuius possessione animus penitus conquiescat. *Beatitudo,* ait S. Thomas, *est bonum perfectum quod totaliter quietat appetitum* (2). Eius igitur amor est prima radix appetitionum nostrarum, cum respiciat id quod simpliciter et absolute propter se appetitur, et cuius impulsu cetera diliguntur.

Et sane, nisi processus sine principio et effectus sine causa admitti velit, statuendum certe est respectu appetitionum humanarum bonum aliquod, quod non ad aliud referatur, sed absolute ametur propter se

(1) Id dixi, quia si homo ad operandum a voluptate illa moveatur, quae bonum aliquod honestum consequitur, quod in suo ordine rationem habeat finis; modo ab intentione sua non excludat ipsum honestum, neque illud ad voluptatem dirigat quasi medium; imperfecta quidem eius erit operatio, sed vitiosa dici non potest. Idque tum magis, cum spe voluptatis utitur tamquam impellente ad se facilius et gradatim inclinandum in amorem honesti per se spectati. Et ratio est, quia voluptas speciem accipit ab obiecto, ex cuius possessione carpitur. Quare si obiectum honestum est, ipsa quoque honestatis est particeps; et proinde, nisi nova adiungatur inordinatio, terminus actionis sub hoc respectu esse potest. At si obiectum utile tantum est atque a natura propositum tamquam medium ad bonum aliquod adipiscendum; tunc voluptas, quae consequitur, utilitatis etiam rationem induit, eaque uti homo potest, quamvis sub legibus temperantiae. Confer S. Thomam, *Summa th.* 2.ª 2.ªᵉ q. CXLII, a. 1.

(2) *Summa th.* 1.ª 2ªᵉ. q. II, a. 8.

et ceterorum appetendorum sit ratio sufficiens. Id autem in felicitatem quadrare nemo non videt. Etenim cum nos rem peculiarem appetimus, in ea minime sistimus, sed continuo ad aliam promovemur; eamque cum assequuti simus, tertium aliud desideramus, atque ita porro, quin unquam propensioni undequaque satisfiat. Ergo signum est nos inclinatione naturae in id ferri, quod in peculiaribus bonis sic relucet, ut plene non contineatur. Hoc autem aliud esse nequit, nisi bonum ut tale est, et quod naturali desiderio explendo plene congruit. Hoc bonum appellatur felicitas. Deinde, si quis se diligenter interrogat, comperiet profecto se in singulis appetitionibus idcirco obiectum cupere, quia aliquo pacto beatitatem sibi affert. Sic si quis ex te causam quaereret cur scientiam aut sanitatem aut divitias aut quid aliud optas; non aliud responderes, nisi quia obiecta illa bonitatem includunt, ab iisque speras aliqua saltem ex parte beari. Sin autem interrogaris, cur beatitatem ipsam velis; responsum aliud sane non dabis, nisi: quia res appetibilis per se est, atque sic a natura constitutus es, ut eam necessario appetas. Et re quidem vera, qua ratione felicitas ad bonum aliud referretur, si nobis obiicitur tamquam id, quod absolute complectitur quidquid voluntati consonat, et ad nos ex omni parte perficiendos sufficiens est? Quare cum omnia, quae appeti possunt, in tantum possint, in quantum felicitatem participant; in felicitate generatim inspecta ratio cuiusque appetitionis revera cernitur, et bonum quod simpliciter propter se appetitur, et causa est cur cetera omnia appetamus.

11. **Felicitas est ultimus finis hominis.** Felicitas, ut nuper demonstratum est, est ultimum bonum hominis. Atqui, ut pariter demonstratum est, bonum convertitur cum fine. Ergo felicitas est ultimus finis hominis. Praeterea, finis ultimus est bonum illud quod per se appetitur et ratione cuius appetuntur alia. Id vero in felicitatem quadrare evidenter elucet. Felicitas enim non ad aliud ordinatur, et ratio est cur cetera omnia appetamus. Ad rem S. Thomas: « Bonum intentum in unaquaque operatione vel electione dicitur finis. Quia finis nihil est aliud, quam illud cuius gratia alia fiunt. Si ergo statim occurrat aliquis finis, ad quem ordinentur omnia quae operantur omnes artes et operationes humanae, talis finis erit operatum bonum simpliciter, idest quod intenditur ex omnibus operibus hominis. Si autem ad hoc occurrant plura bona, ad quae ordinentur diversi fines diversorum artium, oportebit quod inquisitio rationis nostrae transcendat ista plura, quousque perveniat ad hoc ipsum, idest ad aliud unum. Necesse est enim unum esse ultimum finem hominis in quantum est homo, propter unitatem humanae naturae, sicut unus est finis medici in quantum est

medicus propter unitatem medicinalis artis. Et iste ultimus finis hominis dicitur humanum bonum quod est felicitas (1). »

12. **Felicitas dividitur in obiectivam et formalem.** In felicitate duo spectari possunt: obiectum ipsum, seu res explete nos perficiens; et possessio huius obiecti, seu rei quae nobis hanc completam perfectionem affert. Primum appellatur *felicitas obiectiva;* secundum *felicitas subiectiva* vel *formalis*, quae definita est a Boëthio: *Status omnium bonorum aggregatione perfectus* (2). Porro ex hac felicitate formali gaudium et pax consequitur; perturbatio enim et motus inde oritur in nobis, quod re aliqua congruente careamus. Hoc autem in possessionem boni undequaque perfecti minime cadit.

13. **Felicitas debet esse possibilis.** Naturale desiderium frustraneum esse non potest; nisi ordinem rerum evertere velimus, et hominem tamquam opus praeposterum cogitare. Atqui desiderium felicitatis est naturale; siquidem ex instinctu naturae nobis innascitur. Ergo felicitas in possibilium numero recensenda est; ac proinde obiectum aliquod exstet oportet, ex cuius adeptione ea in nobis producatur. Hoc adeo evidens est, ut ipse Kant, qui in *Critica rationis purae* praestantissimas veritates subruere non dubitaverat, in *Critica rationis practicae*, vi naturalis desiderii felicitatis eas restituere coactus sit; minime veritus contradictionem, quam sic inducebat inter metaphysicam et moralem.

14. **Desiderium felicitatis saepe est implicitum.** Etsi quidquid appetimus, propter felicitatem appetamus; haud tamen putandum est id semper explicite manifestari in singulis obiectis appetendis. Revera enim plerumque nos movet implicite. Ita, qui ex gr. scientiam diligit, opus non habet ut hoc modo apud se ratiocinetur: *Ego felicitatem cupio; sed scientia ex parte saltem ad felicitatem adducit; ergo appetenda mihi est.* Sed sufficit ut scientiam esse bonum agnoscat, ut eius desiderio capiatur, licet latens principium, quo ad illam diligendam sollicitatur, in propensione animi ad felicitatem situm sit. Quare animus, cum scientiam diligit, in scientia quidem sistit, verum non *positive* sed *negative;* quatenus illam non actu ad aliud refert, quamquam referre possit; nimirum ad bonum plene perficiens, ex cuius amore latenter excitatur. In voluntate quoad appetitionem boni idem ferme contingit, quod in intellectu quoad apprehensionem veri. Idea

(1) In 1 *Ethicorum*, lect. IX.

(2) Adverte hac definitione describi felicitatem non quoad puram essentiam, quae simpliciter consistit in adeptione supremi boni, sed quoad adiuncta etiam, quae ex adeptione illa derivantur.

enim entis est quidem prima notio quae in nobis exsurgit, et est etiam ratio cur singulae veritates apprehendantur; sed non requiritur ut semper explicite cogitetur, cum ceterae cognitiones comparantur. Sic amor boni, quod nobis plene sufficiat, est primus affectus in animo pullulans, et forma communis omnium appetitionum nostrarum; sed opus non est ut actu semper et explicite eliciatur in singulis posterioribus motibus voluntatis.

Articulus II.

De fine hominis ultimo.

15. **Gravitas quaestionis.** Conclusio praecedentis articuli fuit, ultimum finem hominis esse felicitatem. Nunc determinandum est in quo sita sit ista felicitas, seu quaenam sit res, quae ipsam vere gignat in nobis. Quae sane quaestio capitalis est in doctrina morum et summi momenti. Nisi enim obiectiva felicitas, seu bonum ex cuius adeptione felices evadimus, ante constiterit; in incertum ferri omnes humanas actiones necesse erit, utpote quae fixo termino destituantur. Sin autem perperam ac false obiectum hoc stabilitur, omnis humana vita a scopo suo deerrabit. Ad rem Tullius: « Fine in philosophia constituto, constituta sunt omnia. Nam ceteris in rebus sive praetermissum sive ignoratum est quidpiam, non plus incommodi est, quam quanti quaeque earum est, in quibus neglectum est aliquid. Summum autem bonum si ignoretur, vivendi rationem ignorare necesse est. Ex quo tantus error consequitur, ut quem in portum se recipiant scire non possint. Cognitis autem rerum finibus, cum intelligatur quid sit et bonorum extremum et malorum, inventa vitae via est conformatioque omnium officiorum (1). »

16. **Opiniones variae.** In hac controversia duplex bonum nobis occurrit: increatum et creatum. Cum igitur huius secundi tantum adeptio in praesenti vita praesto sit; qui mentem a futuro aevo atque a Deo abstrahunt, in obiecto aliquo creato sistant oportet, quod vel honestas ipsa sit, vel voluptas, vel tandem utriusque complexus (2).

(1) *De Finibus*, lib. V.

(2) De bono utili mentionem non facimus, quia, ut superius explicatum est, non est finis, sed medium ad finem. Finis enim dicit aliquid absolutum, quod spectatur per se; utile autem dicit aliquid relativum, quod spectatur propter aliud. Philosophi vero qui *utilitarii* dicuntur, ad voluptatis defensores revocantur, ut fatetur Stuart Mill in suo opere *De Utilitarismo*, ubi inter alia sic scribit: « Opinio,

Et sane huc recidunt sententiae omnes philosophorum, qui in fine ultimo determinando praescindunt a Deo, et ex duobus elementis hominis, corpore scilicet et animo, aut unum aut alterum aut iunctionem utriusque praecipue tuendam suscipiunt. Quos ne ut turbam inordinatam cogitemus, demus ipsis duces, eosque antiquissimos et praeclaros, qui stabiliores sectas condiderunt. Pro fautoribus igitur voluptatis stet Epicurus, qui in ea finem ultimum hominis reponi voluit, Aristippi placita sequutus (1). Honesti adsertores ducat Zeno, Stoicorum princeps, qui in virtute, vel melius in sapientia virtute praedita bonorum extremum constituit, quod etiam ante ipsum fecisse videtur Antisthenes. Denique qui in virtute simul et voluptate finem ultimum residere velint, auctorem habeant Aristotelem; qui in primo libro Ethicorum felicitatem in operatione secundum virtutem sic constituit, ut cetera bona non desint, licet non ut pars primaria, sed tantum secundaria. Hoc idem est, ni fallor, ac felicitatem in coniunctione voluptatis cum virtute reponere.

Gradatim ostendemus nullam ex hisce sententiis probandam esse, idque claritatis gratia distinctis propositionibus exsequemur.

quae statuit, tamquam fundamentum moralitatis *utilitatem*, firmiter credit actiones esse bonas in comparatione felicitatis quam afferunt, et contra esse malas si contrarium gignunt. Nomine autem felicitatis intelligitur *voluptas* aut doloris absentia » *L'Utilitarisme* par J. STUART MILL traduit de l'Anglais par P. L. LE MONNIER.

(1) Acriter disputatum est a philosophis utrum in voluptate corporis an animi summum bonum Epicurus collocaverit, cum virtutem etiam valde laudaverit. Sed adstipulandum puto sententiae S. Thomae, qui de ea re sic scribit: « Epicurei qui voluptatem summum bonum aestimabant, diligenter colebant virtutes, sed tamen propter voluptatem, ne scilicet per contraria vitia eorum voluptas impediretur. Gula enim per immoderantiam cibi dolores corporis generat. Propter furtum aliquis carceri mancipatur. Et ita diversa vitia diversimode voluptatem impediunt. » In 1. *Ethicorum*, lect. 8.

Huic gregi accensentur materialistae ac sensistae; quos inter Maupertuis *(Essai de philos. morale)* rem sic explicat. Voluptatem appellat motionem quamdam animi vel sensionem, quam homo mavult habere, quam non habere. Tempus vero, quo haec durat, in varia momenta partitur; quae momenta felicia nominat. Tum bonum reponit in summa momentorum felicium; malum contra in summa momentorum infelicium. Cum vero quisque homo utraque summa afficiatur, unam ex altera subduci iubet. Si, subductione facta, aliquid boni superest, habetur felicitas; sin aliquid mali, habetur infelicitas. Quam sententiam fere iisdem verbis recoquere conatus e t Gioia in suis *Elementis Philosophiae*, parte tertia, capite primo.

PROPOSITIONES.

17. Propositio 1ª. *Felicitas non consistit in voluptate.*

Probatur. Duplex voluptas considerari potest: corporea quae ex rebus sensibilibus, et incorporea quae ex bonis spiritualibus carpitur. In neutra potest felicitas, quae supremum est bonum hominis, constitui. Et sane si de corporea sermo est, nequit aliter in ea reponi felicitas, nisi homine ad gradum belluarum deiecto. Nequit enim summum bonum in re sensili constabiliri, nisi pro ente, quod praeter sensum, nihil habeat praestabilius. Quantum igitur in homine certa est animi mentisque exsistentia, atque huius prae sensu nobilitas; tanta luce clarescit falsitas Epicurei commenti. Ut nihil dicam de turpitudine, brevitate, oppositione, vicissitudine, ceterisque defectibus, quibus voluptas sensuum abundat; quae omnia a vera felicitate abesse debent. Sed ut facilius res innotescat, quis est ita moribus dissolutus, ut optione proposita: *velitne tantum voluptate tabescere, an virtutem et scientiam voluptati coniungere*, primum ex his optatis seligeret? Quod si nemo est tam effrons, ut praeter voluptatem non aliud etiam optabile esse fateatur; perspicuum profecto est felicitatem in ea collocari non posse. Nequit enim felicitas in re collocari, quae per se plene non expleat appetitum.

Nec quidquam proficeret, qui corporeis reiectis, ad spiritualem delectationem confugeret. Nam, ut omittam ceteras qualitates proprias finis ultimi, quae huic etiam desunt; id unum satis est animadvertere: delectactionem, quaecumque sit, non esse obiectum ad quod adipiscendum nitimur, sed effectum dumtaxat et naturale consectarium adeptionis obiecti. Quare constitui nequit ut finis actionis, quin rerum et rationis ordo turbetur. Praeterea, si delectatio spiritualis felicitatem constitueret, ratio esset propter quam cetera bona appetuntur. Ergo etiam bonum honestum propter delectationem appeteretur. At nemo non videt, bonum honestum, si propter delectationem appetatur, illico a sui natura desciscere. Eiusmodi enim est, ut non alia de causa optandum sit, nisi quia decet, etiamsi nullam animo voluptatem afferret. Quare, etsi nos iuxta naturae ordinem de adeptione boni honesti delectari possimus; valde tamen praeposterum esset, si ad eiusmodi delectationem bonum ipsum honestum referremus. Sic qui virtutem exercet, recte de exercitio hoc gaudebit, neque idcirco vituperari poterit; at vehementer vituperaretur, si propterea se virtutem exercere diceret, quia voluptatem aliquam inde decerpit. An tibi placeret, si

quis amicitiam tui idcirco se quaerere diceret, quia ex ea aliquam voluptatem se consequuturum sperat?

18. Propositio 2ª. *Felicitas non consistit in sapientia et virtute praesentis vitae.*

Prob. Obiectum felicitatis tale esse debet, ut eius adeptione homini ex omni parte bene ac beate sit, animique votis suppeditet ultimum complementum. Secus, si aliquid ulterius desiderandum relinqueret, finis ultimus dici non posset; quippe cum appetitionem ultimo non finiret. At vero virtus et sapientia in hac vita, etsi magna hominis sint bona, sibi tamen tantum non vindicant, ut eum undecumque perficiant, eiusque desiderium sic expleant, ut nihil aliud concupiscendum relinquant. Nam ut omittam ea nunquam talia effici, ut ulterius augeri nequeant; certe a sanitate, a divitiis, ab honoribus a pulcritudine, a virium robore, a diuturnitate vitae differunt. Haec autem esse bona homini, in praesenti statu convenientia, nemo negabit. Certe ad ea appetenda sic homo urgetur, ut saepe ad eorum iacturam subeundam, pro virtute servanda, magnam sibi vim inferre debeat. Sapientia igitur etiam virtuti coniuncta supremam hominis beatitatem non suppeditat. Et sane, si cui proponeretur velitne sapientia tantum ac virtute ornari, an, sine harum detrimento, sanitatem etiam, pulcritudinem, honores atque similia possidere; haud dubito quin hoc secundum optaret. Quod si quis contrarium eligit; ad hanc electionem non movetur, nisi amore altioris boni, quod quidquid creatum est excedit.

Tandem felicitas talis esse debet ut eius adeptio in potestate cuiusque hominis sit. Id vero etsi de virtute dici possit, tamen dici nequit de sapientia; si pro sapientia intelligatur altissima quaedam cognitio rerum.

19. Propositio 3ª. *Felicitas non consistit in complexu voluptatis cum virtute et sapientia.*

Prob. Complexus voluptatis cum virtute et sapientia idem esset atque coniunctio omnium bonorum finitorum, quae ad hominem pertinere possunt. Hoc posito, quaero in primis utrum eiusmodi bonorum coniunctio in praesenti vita sit possibilis? Ut omittam multa ex hisce bonis, qualia sunt ea quae fortunae dicuntur, non esse in hominis potestate; quis est qui non videat bona corporis cum bonis animi, et voluptatem cum virtute sic pugnare, ut alia nonnisi aliorum iactura et paene dixerim interitu habeantur? Luculenter id patet in virtutibus, quas heroicas appellant; quae potissimum exercentur maximis malis, quae perituram hanc vitam afficiunt, fortiter tolerandis. Ergo nisi

felicitas inter chimaeras reponi velit, in complexu bonorum omnium, quae ad hominem in hac vita referuntur, non consistit.

Insuper obiectum beatitatis tale esse debet, ut eius adeptio statum constituat perennem et mutationi non obnoxium, nec molestiam ullam aut animi perturbationem admittat. Secus a finis ultimi ratione deficeret; quippe cum desiderium et motum animi penitus non expleret. At vero ab his bonis, quantamcumque eorum partem in hac vita acquiramus, vicissitudo, metus, defectio, curae mordaces, labor, aliaque incommoda excludi non possunt. Ergo in ipsis extremum bonorum ac finem ultimum residere, nisi amens, nemo dixerit.

Postremo, ne longior sim, obiectum felicitatis, cum maximum sit bonum hominis, ad quod cetera referuntur; eiusmodi esse debet, ut nunquam cum laude contemni possit, nec eius iactura in praestantiorem hominis excellentiam redundet. At vero, si virtus tantum excipiatur, complexus bonorum praesenti vitae convenientium saepenumero sapienter ab homine despicitur; cum ex. gr. pro patria caritate bonis omnibus defecturis se abdicat, ac, si opus sit, mortem ipsam oppetere non recusat. Immo ad hoc tenetur etiam, si forte contigerit ut bona quaevis et vita ipsa, sine scelere, servari nequeant. Falsum est igitur in his bonis, finem ultimum reperiri.

20. Propositio 4ª. *Felicitas consistit in Deo.*

Prob. Nisi felicitas vanum nomen per delirium dici velit, auctorque naturae nobis ad illudendum et dire excruciandum eius cupiditatem indidisse; altius assurgendum est, extra terminos huius vitae, atque in aevo non defecturo obiectum felicitatis consectari oportet. At obiectum hoc aliquid esse, quod creatum et finitum sit, minime potest. Bona enim huiusmodi, cuiuscumque conditionis sint, naturalem et necessariam dependentiam et ordinem involvunt ad perfectius bonum, nempe Deum; ac proinde cognitione et bonitate sua desiderium excitant cognoscendi et possidendi bonum illud altius, ex quo pendent et cuius bonitatem participant. Ultimus igitur appetitionis terminus esse nequeunt. Ergo superest ut obiectum, quod quaerimus, sit increatum et infinitum, videlicet Deus.

Praeterea, opus est ut obiectum felicitatis naturali propensioni in bonum plene respondeat. Illa autem naturalis propensio in ente cognoscitivo, cognitionem ipsam pro mensura habet ac norma. Cognitio autem humana bonum respicit infinitum. Ad hoc igitur hominis desiderium natura sua fertur; ac proinde in nullo creato bono, quod certe finitum est, conquiescere potest. Atqui bonum infinitum quod nempe nullis limitibus circumscribatur, aliud profecto nullum est, nisi

Deus. Obiectum igitur felicitatis humanae nullibi reperiri potest, nisi in Deo; ex cuius adeptione reliqua bona, nobis accommodata, proficiscantur. Ad rem S. Thomas: « Beatitudo est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum: alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Obiectum autem voluntatis quae est appetitus humanus, est universale bonum, sicut obiectum intellectus est universale verum. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale; quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo; quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest, secundum quod dicitur in Psalmo 102: — Qui replet in bonis desiderium. — In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit (1). »

Atque haec tam sublimis veritas ipsi illuxit Platoni, licet lumine fidei destituto; qui supremam hominis felicitatem in intuitione reposuit summi boni universalis, quae non caliganti huic aevo concedatur, sed animum corpore solutum in perennitate vitae maneat (2).

21. **Quaestio.** Quaeri potest per quem actum animi habeatur adeptio huius summi boni, num per actum intellectus an voluntatis. Quam quaestionem sic scite resolvit S. Thomas. « Beatitudo *(non obiectiva sed formalis)* est consequutio finis ultimi. Consequutio autem finis non consistit in ipso actu voluntatis; voluntas enim fertur in finem, ut absentem cum ipsum desiderat, et ut praesentem cum in ipso requiescens delectatur. Manifestum est autem quod ipsum desiderium finis non est consequutio finis, sed est motus ad finem. Delectatio autem advenit voluntati ex hoc quod finis est praesens; non autem e converso ex hoc aliquid fit praesens, quia voluntas delectatur in ipso. Oportet igitur aliquid aliud esse quam actum voluntatis, per quod fit finis ipse praesens voluntati. Et hoc manifeste apparet circa fines sensibiles. Si enim consequi pecuniam esset per actum voluntatis, statim a principio cupidus consequutus esset pecuniam, quando vult eam habere. Sed a principio quidem absens est ei; consequitur autem ipsam per hoc quod manu apprehendit vel aliquo huiusmodi; et tunc iam delectatur in pecunia habita. Sic igitur et circa intelligibilem finem contingit. Nam a principio volumus consequi finem intelligibilem; consequimur autem ipsum per hoc quod fit praesens nobis per actum intellectus, et tunc voluntas delectata conquiescit in fine iam adepto. Sic igitur *essentia* beatitudinis *(formalis)* in actu intel-

(1) *Summa th.* 1.ª 2.ªᵉ q. II, a. 8.

(2) Vide eius *Phaedonem* et sextum librum *De Republica.*

lectus consistit. Sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens, secundum quod Augustinus dicit (10 confess. c. 23) quod *beatitudo est* gaudium *de veritate*, quia scilicet ipsum gaudium est consummatio beatitudinis (1). »

Solvuntur difficultates

22. *Obiic.* I. Finis ultimus ille est, qui propter se concupiscitur. Atqui talis est voluptas; quae certe ad aliud non ordinatur. Itemque, cum operatio appetentis animi sit motus quidam, motus autem ad quietem aspiret; in eiusmodi quiete ultimus finis constituendus est. Haec vero quies voluptas nominatur. In voluptate igitur ultimus finis collocari debet.

Distinguo maiorem primi argumenti: Finis ultimus ille est, qui propter se concupiscitur, tamquam obiectum, *concedo;* tamquam corollarium adeptionis obiecti, *nego.* Ad *minorem* item *distinguo:* Voluptas est talis primo sensu, *nego;* secundo sensu, *concedo.* Quod vero voluptas non ordinetur ad aliud, id etiam duplicem sensum habet. Nam non ordinatur ad aliud tamquam medium ad finem, verum est; at ordinatur ad aliud, tamquam *accidens,* ut ita dicam, ad *substantiam;* est enim aliquid resultans ex possessione obiecti, ad quod tendimus.

Quies in bono, ut supra dixi, est quidem effectus necessario consequens adeptionem boni, sed obiectum per se non est; multo minus est obiectum maximum, cum non sit nisi affectio quaedam subiecti finiti, ac proinde res limitibus circumscripta. Neque est id, quod iuxta rationis ordinem per operationem quaeritur. Operatio enim a natura non ad delectationem, sed ad obiectum consequendum dirigitur: ex qua consequutione, tanquam effectus, oritur delectatio. Quare voluptas, etsi non referatur ad honestum tamquam medium ad finem (id enim boni utilis tantum est), refertur tamen ut effectus ad causam, cuius praestantia et bonitas proprie appetitur.

Atque hinc resolutio oritur secundae difficultatis. Nam pro ente ratione praedito finis id proprie dicendum est, ad quod tendit operatio tamquam ad obiectum naturae accommodatum; non vero id, ad quod operatio tendit tamquam ad desitionem motus aut etiam status irrequieti, qui propter obiecti absentiam oritur et indigentia nominatur. Cum enim haec ideo sollicitet, quia obiectum conveniens abest; pro-

(1) *Summa th.* 1.ª 2.ªᵉ q. III, a. 4.

fecto patet, a natura obiectum ipsum intendi, atque propterea irrequietum illum statum excitari, ut ad obiectum consequendum nitamur. Cum itaque rationalis causa ordini naturae in operando conformare se debeat; manifestum fit ab ea obiectum ipsum sibi conveniens debere appeti, non vero quietem inde orituram, nisi forte secundario. Si contra fieret, rationalis animae motus rectitudine privaretur. Nam voluptas proprie et per se non impellit, nisi entia ex instinctu tantum operantia, quemadmodum sunt bruta. Haec enim, utpote ratione carentia, ordinem a natura intentum non internoscunt, sed tantum ex sensione illa irrequieta, quae indigentia dicitur, commoventur. Et quoniam haec, ut talis est, ad quietem tendit, quae gignitur ex adeptione boni; hinc optime dicitur quies eiusmodi esse finis cur bruta operentur.

Obiic. II. Ut Ahrens (1) et Damiron (2) opinantur, supremum hominis bonum in omnium eius facultatum evolutione situm est. In hoc enim cuiuslibet entis perfectio consistit, ut proprias facultates explicet. Haec igitur explicatio ultimus finis hominis dicenda erit.

R. Haec sententia si, ut verba sonant, accipitur, in primis non distinguit inter supremum bonum, quod vere sit ultimus finis, et supremum bonum, quod destinationem hominis in hac vita implendam respiciat. Deinde confundit elementum subiectivum felicitatis cum elemento obiectivo. Evolutio enim facultatum, in operatione consistit; operatio autem subiectiva est et circa obiectum aliquod versatur, a quo mensuram propriae perfectionis suscipit. At contra, de obiecto agitur in fine ultimo determinando. Tertio, supremum bonum in re prorsus impossibili collocat. Qui enim fiet ut omnes hominis facultates in hac vita omnimode perficiantur, cum ad id et tempus et vires et opportunitas ipsa deficiat? Ut nihil dicam quod illae ita inter se plerumque se habent, ut unius exercitium, praesertim si plenum sit, exercitium alterius prorsus excludat. Itemque omnium facultatum evolutio, etiamsi possibilis esset; tamen cum augeri iugiter sine fine possit, numquam ad certum terminum spectaret; ut omittam vicissitudines, varietates, molestias, defectum potestatis, ceterasque imperfectiones, quae evolutionem hanc comitantur, quaeque a vero fine ultimo abesse debent. Denique, haec opinio hominem ordine destitutum ac praeposterum efficit. Nam si, ut ante dixi, homo ordinatus natura sua est; eius facultates ita inter se temperentur oportet, ut una dominetur, et

(1) *Cours de droit naturel*, I part. gén., chap. I, § 4.
(2) *Morale*, t. I, Préface.

ceterae subsint. Proinde bonum maximum ad principem facultatem, quae in homine ratio est, pertinere debet, atque ita ut eam expleat et cumulate perficiat. Ceteras autem facultates sic evolvi opus est, ut eidem inserviant. Hinc oritur ut pro circumstantiarum varietate una potius, quam altera explicetur. Nam si forte contingat ut pro rerum eventu facultatis alicuius evolutio supremae reluctetur; certe consentaneum erit ut eius operatio praetermittatur. Quae sane praetermissio ipsi facultati, sic impeditae, conveniet; non quidem *absolute* sed *relative* spectatae, prout nempe ad hominis perfectionem refertur.

Obiic. IV. In philosophia consideratur ordo dumtaxat naturalis. Ergo debemus loqui de ultimo fine hominis, prout ad ordinem tantum naturalem pertinet. At visio intellectualis Dei pertinet ad ordinem supernaturalem. Ergo perperam constituitur ut ultimus finis hominis.

R. *Transeat* primum *antecedens*, et transeat etiam suum *consequens*. Ad probationem *distinguo:* Visio intellectualis Dei *intuitiva* pertinet ad ordinem supernaturalem, *conc;* visio *arguitiva*, nego. Et nego ultimum *consequens;* non enim prima visio, sed secunda ponitur ut ultimus finis hominis in ordine naturali.

Transmisimus primum antecedens cum suo consequenti, quia philosophus christianus non potest omnino praescindere ab ordine supernaturali, ad quem homo elevatus est; nisi loqui velit de homine hypotetico, non reali. Aliud enim est quod directa argumenta suarum demonstrationum depromere debeat a ratione naturali, quod libenter concedimus; aliud vero est quod in sua contemplatione mentem prorsus avocet ab ordine supernaturali, quod nec requiritur, nec sapienter fieret. Nihilominus, quoniam huiusmodi res ad praesentem quaestionem non facit, habeat adversarius tanquam *concessum* antecedens illud et consequens. Tota vis difficultatis est in *maiori* argumenti, quod subnectitur, quae propositio distinguenda omnino est. Nam non omnis Dei visio ad supernaturalem ordinem spectat; sed illa tantum quae fit per ipsam essentiam Dei, informantem intellectum videntis, eique se immediate patefacientem, et quae proinde *intuitiva* appellatur. At praeter hanc, alia visio Dei haberi posset, per aliquam nempe idealem similitudinem, seu *speciem,* intellectui a Deo immissam, in qua vivide Dei natura reluceat; quaeque perfectior vel minus perfecta tribuatur pro meritorum diversitate. Haec intra limites naturalis ordinis contineretur; et a visione *intuitiva* differret, non quoad obiectum, sed quoad modum attingendi obiectum. Huiusmodi visionem appellavimus *arguitivam,* non quatenus obtineretur ratiocinatione, sic enim non esset *visio;* sed quatenus in ea obiectum fieret menti praesens

non immediate per seipsum, sed vi alterius, nempe vi repraesentationis idealis, in qua splendescat, seque tanquam in speculo conspiciendum exhibeat. Hanc visionem aliqui vocant *abstractivam*, sed mihi non placet. Nam huiusmodi denominatio competit potius cognitioni, quam de Deo habemus in hac vita, per species non *infusas* sed *abstractas* a rebus sensibilibus, et quae vi ratiocinationis in aliquam valde tenuem et indirectam et imperfectissimam notitiam Dei perducit.

Haec dicta sunt hypothetice pro statu mere naturali, qui possibilis est: at de facto non datur; cum Divinae bonitati placuerit evehere hominem ad finem supernaturalem visionis intuitivae, ad quam in hac vita disponitur et promovetur per gratiam sanctificantem.

Dices: Illa visio *arguitiva* non expleret penitus desiderium animi, qui certe ulterius cuperet videre ipsam essentiam Dei in se, revelata facie, sine ullo medio.

Respondeo: Non expleret *absolute*, conc; sed expleret *relative*, nimirum quoad modum creaturae consentaneum, *nego*. Illa visio intuitiva propria est solius Dei; et nulla creata mens rationabiliter angi potest, quod ipsi non tribuatur modus cognoscendi proprius naturae infinitae. Nihilominus quod illa visio non expleat *absolute* desiderium videntis, exhibet *congruentiam* cur Deus benigne voluerit supplere defectum intelligentiae creatae elevatione ad statum gratiae, in qua participet ipsam divinam beatitudinem.

Obiic. V. Finis ultimus nequit esse id, ad quod homo nullam proportionem habet. Atqui homo, utpote finitus, nullam proportionem habet ad Deum, qui est infinitus. Ergo in Deo finis ultimus hominis reponi nequit.

R. Homo, quia limitibus circumscribitur, nullam proportionem *magnitudinis* ad Deum habet; siquidem eius realitas, utcumque aucta, numquam infinitum aequiparat. At proportionem habet *habitudinis* seu *ordinis;* siquidem intelligentia et voluntate gaudet, quarum obiectum est verum et bonum, qua talia sunt. Quocirca ad verum et bonum infinitum comparatur ut *perfectibile* ad *perficiens*. Id autem sufficit ut Deus possit esse finis hominis, non quidem infinito modo sed finito attingendus. Nec instes: Deum, utpote qui simplex est, non posse non totum attingi. Nam obiecti simplicitas excludit quidem partes, quarum una capiatur, sine alia; at minime postulat ut percipiatur plena tantum sibique aequali perceptione. In hoc habetur varietas, quae pendeat ex perfectione naturae et luminis, quo cognoscens ornatur. Cuius rei in praesenti etiam exemplum habemus; siquidem eadem simplex veritas, verbigratia, spiritualitas animi, maiore

perspicuitate ac plurium relationum intuitu attingitur a sapiente, quam ab homine rudi. Quare Deus a quoque vidente attingitur quidem *totus*, sed non *totaliter*.

Obiic. VI. Ultimi finis vestigatio iuri naturae, ad quod huius libri tractactio dirigitur, inutilis est. Nam, ut inquit Puffendorfius, ius naturae nonnisi praesentem vitam spectat, et pro scopo non aliud habet, nisi hominem civilem efficere. Praeterea, ut asserit Voltaire, summum bonum et summum malum chimaera sunt.

R. Puffendorfii assertio inde oritur, quod iuris naturae et praesentis vitae indolem non rite perspexerit. Nam ius (sive eius nomine lex, sive rectum aut iustum intelligatur) a fine ultimo praescindere nequit. Lex enim, cum in ordinatione consistat, considerationem avocare nequit a fine; et rectum morale non agnoscitur, nisi vi finis. Vita autem praesens est huiusmodi, ut ad futuram suapte vi ordinetur. Civilis autem cultus sine iustitia inter cives haberi non potest, nec iustitia sine ordine morali; qui totus quantusque est a fine ultimo normam accipit.

Scomma vero Voltairianum una est ex consuetis sophistae illius ineptiis, hominem atheum et materialistam non dedecens, qui non aliunde quam ex impio risu et sarcasmo delectationem carpit. At ne confutatione quidem dignum apparet homini sano, qui propensionem ineluctabilem et naturalem ad summum bonum agnoscit; ac proinde intelligit eiusmodi bonum reale esse et ad adipiscendum possibile, nisi homo tamquam opus rationi dissonum fingi velit.

Articulus III.

De fine hominis proximo, seu de destinatione hominis in hac vita.

23. **Quid vita praesens quoad aspectum moralem.** Ex iis, quae superius explicata sunt, liquido patet felicitatem veri nominis in praesenti vita minime concessam esse; cum bonum infinitum, cuius amore in singulis appetitionibus impellimur, nonnisi post fata corporis obtineri possit. Restat igitur ut vita praesens, tamquam palaestra et veluti tirocinium ad statum illum reputetur. Nisi haec veritas prae oculis habeatur; nec ordo naturae, nec sapientia Conditoris intelligi, nec vita ac mores rite componi poterunt. Virtus omni venustate carebit, cor hominis vaga et insatiabili cupiditate torquebitur, exsistentia ipsa insomnio delirantis phantasiae assimilabitur. Immo nec civile consortium superstes erit; sed cives belluino more se invicem lacerabunt, ipsaeque domus in cubilia veluti ferarum convertentur. Mi-

rum igitur esse non debet, si societatis et moralitatis hostes huc omnes nervos intendunt, ut, si fieri possit, hominibus persuadeant felicitatem nonnisi in terra esse quaerendam. Quo nefario scopo in tantum frustrantur, in quantum insuperabili luce naturae contraria veritas menti renidet, et tam profunde animis populorum insidet, ut obscurari quidem et debilitari aliquando possit, sed penitus exstirpari non possit.

PROPOSITIONES.

24. Propositio 1ª. *Finis proximus seu destinatio hominis in hac vita est, ut ad consequutionem ultimi finis se rite disponat ac dirigat.*

Probatur. Nomine finis proximi intelligimus bonum illud, quod homini in hac vita consequendum proponitur. Hoc vero bonum cum ultimo fine colligatum esse oportere evidentissime patet; siquidem finis ultimus sive felicitas, ut probavimus, radix est et principium omnium humanarum appetitionum. Quomodo autem colligabitur? Non aliter certe; nisi quatenus via quaedam sit et veluti medium ad illum consequendum. Hoc enim in rebus appetendis est unica colligatio, quae cogitari possit. Atqui homo non aliter uti potest praesenti vita, tanquam via et medio ad ultimum finem consequendum, nisi quatenus per ipsam ad hanc consequutionem se disponat et dirigat. Ergo etc.

Praeterea, nisi hominem, natura contradicente, in duo entia plane distincta partiri volumus, ordinemque divinae sapientiae unitate destituere; vita praesens a futura dissocianda non est: sed contra talis esse debet inter utramque relatio, ut bonum unius ad bonum alterius ducat, sitque eius veluti initium vel praeparatio. Quaeque enim natura sicut unum habet *esse*, sic unum habet finem, seu bonum sibi plene sufficiens. Id, aliis verbis, importat, ut homo in praesentis vitae cursu sic se instituat, ut actionum suarum exercitio ad adeptionem ultimi finis se rite disponat et dirigat.

25. Propositio 2ª. *Praedicta directio et dispositio hominis ad ultimum finem in ordine morali procurando et promovendo sita est.*

Probatur. Directio et dispositio hominis ad ultimum finem talis esse debet, ut homini in hac vita maximam perfectionem importet; ut eiusdem exsecutio in hominis potestate sit; ut connectatur cum fine universali, quem Deus spectavit in rerum universitate molienda. Necessitas horum trium characterum nemini dubia esse potest. Nam in primis destinatio entis, quod respectu rerum ceterarum non est medium sed finis, in eius bonum et perfectionem cedere debet. Deinde, cum

agatur de natura libera, nequit non pendere ab eius arbitrio ut sua destinatio in actum reducatur. Tandem, cum natura eiusmodi sit pars universitatis rerum, necesse est ut munus, implendum ab ipsa, nexum habeat cum scopo universali, ceteris entibus praestituto.

Iamvero haec tria optime quadrant in ordinem moralem procurandum et promovendum. Nam, ad primum quod attinet, maxima perfectio hominis ea est, quae partem rationalem respicit; siquidem homo ratione in propria specie constituitur. At bonum rationis in ordine situm est. Per hunc enim virtus omnis in animo generatur, et concentus etiam ponitur in inferioribus facultatibus, quae in tantum hominis sunt propriae, in quantum rationis iuvandae ministerio funguntur.

Quoad secundum, ut bona quae dicuntur naturalia aut fortunae a nobis non pendent, sic contrarium omnino est de bonis ad mores honestos pertinentibus. Haec enim a libera hominis voluntate procedunt, regulae honestatis et praescripto divinae legis obtemperante. Rectus autem usus propriae voluntatis, in cuiusque hominis facultate est. Quare ordo moralis sic perfectionem maximam hominis importat, ut ab omnibus, qui velint, obtineri queat.

Quoad tertium denique, Deus idcirco mundum fabricatus est, ut se quodammodo diffunderet et suas perfectiones manifestaret. Quod duobus ordinibus constituendis assequitur: ordine nimirum materiali et ordine spirituali; quorum alter ex rebus ratione carentibus, alter ex creaturis rationalibus exsurgit. At inter eos discrimen hoc intercedit, quod illae non propria electione moveantur, sed intentionem divinam compleant ductu et necessitate naturae; contra creaturae rationales libertate sint praeditae, et actibus operentur ex deliberata voluntate manantibus. Ex his, rite positis, ordo moralis efflorescit. Ergo ordo moralis in fine continetur, quem Deus in creatione rerum intendit. Immo precipua pars est illius finis; siquidem per ipsum Dei gloria perficitur, quam ordo physicus in tantum attingit, in quantum ad ordinem moralem refertur.

Ergo in ordine morali relucent conditiones omnes, quae ad destinationem hominis in hac vita determinandam requiruntur.

Quod si in particulari quaeratur quid facto opus sit ad hunc ordinem habendum, respondemus id erui posse ex analogia ordinis physici. Iamvero ordo physicus tribus potissimum elementis constat: collocatione debita corporum; motibus, iuxta leges a Deo impositas; consensu virium diversarum, sese pro opportunitate explicantium. Consimili igitur pacto vigebit ordo moralis, si creaturae liberae locum

occupent, ad quem a divina providentia vocantur; in operando obtemperent legi divinae, seu iuxta virtutem operentur; harmonice explicent vires, ad se aliosque perficiendos. Haec si fient, mundus ille moralis efflorescet, cuius pulcritudo tanto est rerum materialium ornatu praestantior, quanto spiritus corpori, ac brutis viribus intelligentia et voluntas antecellunt.

26. Propositio 3ª. *Ordo moralis, quem diximus, constituit felicitatem imperfectam, quam in hac vita assequi possumus.*

Probatur. Felicitas imperfecta illa dicitur, quae est participatio quaedam perfectae et quasi inchoata eiusdem possessio. Hanc certe homo consequitur vi ordinis moralis, per quem disponitur ac tendit ad beatitatem vitae futurae. Primo quidem, quia ipsam iam praegustare incipit cognitione et dilectione Dei, quibus actibus pars praecipua ordinis moralis continetur. Deinde, quia observantia ordinis moralis spem acquirit adipiscendi, post huius vitae cursum, perfectam felicitatem. At vero is, qui boni alicuius spe certa fruitur, illud aliqua ratione iam possidet. Qui igitur ordini morali, seu virtuti, dat operam; is, propter spem felicitatis futurae, iam nunc, quantum huius vitae conditio patitur, felix et bene ominatus dici potest (1). Contra, qui de suprema felicitate desperat, is, etiamsi ceteris affluat bonis, miser omnino est et infelix. Quis enim non miserum dixerit, in quem maxima imminet miseria? Maxima autem miseria est amissio summi boni, cum ceterorum bonorum privatione coniuncta.

Solvuntur difficultates.

27. *Obiic.* I. Videtur dicendum cum Genuensi, felicitatem praesentis vitae in doloris et aegritudinis vacuitate reponi. Ut enim ipse observat, « Ecquid natura nostra poscit? Nempe non dolere corpore, non aegrescere animo: idque persentiscere vivide constanterque. Igitur conscientia vacuitatis doloris et aegritudinis magnum est illud bonum et summum, quod in hac vita homines appetunt et sequuntur. Ei cogitant, ei adlaborant; quidquid agunt, quidquid abstinent, fugiendi causa doloris repellendaeque aegritudinis agunt abstinentque. Quin si dolent, dolent ne doleant (2). »

(1) « Beati dicuntur aliqui in hac vita vel propter spem beatitudinis adipiscendae in futura vita, secundum illud (AD ROM. 8, 24). *Spe salvi facti sumus;* vel propter aliquam participationem beatitudinis, secundum aliqualem summi boni participationem. » S. THOMAS, *Summa th.* 1, 2, q. V, a. 4.

(2) *De iure et officiis,* c. I, § 5.

R. Nescio an aliter Epicurus loqui potuisset. At id non tam Genuensi, quam temporibus, in quibus versabatur et quibus indulgebat, imputandum est. Sensistarum enim philosophia se in Italiam etiam propagarat; nec metaphysicam tantum, sed, ut consequens erat, ethicam quoque vitiaverat. Sed ut ad difficultatem veniam, ecquis non videt, illam non modo naturae hominis sed factis etiam valde detrahere virorum honestorum, ex quibus iudicium rerum peti debet? Nam natura hominis duo elementa complectitur: corpus et animum, sensum et rationem. Iamvero, ut alias dictum est, etsi sensilis appetitio, quae non perspicientia ordinis sed instinctu tantum ducitur, ad voluptatem et doloris carentiam tendat; rationalis tamen appetitio, quae dictamen intelligentiae sequitur, ad obiectum tendit, quod omnino propter se appetendum est, quin ad voluptatem vel aegritudinis carentiam referatur. Atque id ipsa experientia confirmat; frugi enim homines et laude digni virtutem propter virtutem ipsam volunt, eamque implicite vel etiam explicite ad Dei gloriam dirigunt. Si contra, epicureo more, virtutis exercitium ad doloris carentiam referrent; non approbatione sed vituperatione dignarentur, et boni esse desinerent. Ordinem enim obiectivum subiectivo subiicerent, nec ad rationis praescriptum, sed iuxta caecum naturae impetum operarentur.

Obiic. II. Ordo moralis bonum est rationis. Sed homo sensu etiam constat, qui ad longe diversa bona relationem habet. Haec igitur etiam in hac vita consequi necesse est, ut homo, quantum possit, beatitate fruatur. Et sane etiamsi ordo moralis servetur; tamen negari nequit quin inclinatio supersit ad illa alia bona, quae sensibilitatem respiciunt. Nisi ergo haec etiam habeantur, ad aliud natura tendet; ac proinde finem et felicitatem, sibi convenientem, assequuta esse dici non potest.

R. Ex iis, quae superius dicta sunt, obiectionis huius vanitas facile patet. Nam bonum summum, quod beatitatem proprie dictam constituat, in hac vita nequaquam consequimur. Sermo igitur tantum esse poterit de beatitate imperfecta; quae in adeptione illius boni consistat, quod pro vitae praesentis statu maximum sit et prae ceteris naturae nostrae proprium. Iam vero bonum maximum et proprium pro quaque natura illud est, quod supremae eius inclinationi respondet. Suprema autem hominis inclinatio ea est, quae rationem consequitur. Ceterae igitur propensiones, quoniam huic supremae subduntur, mensura quadam expleri exigunt; quatenus ei consonent vel saltem non adversentur. Quapropter, si quando rationalis propensio postulat ut alicui ex inferioribus non satisfiat; idipsum consentaneum naturae erit eique

commodum. Quod si in hoc non plena quies et integra ex omni parte inclinationis naturalis expletio habetur, id mirandum nemini est; siquidem non de fine ultimo ac felicitate completa, sed de fine intermedio ac felicitate incompleta agitur. Porro, quemadmodum felicitas plena poscit ut nihil ultra appetendum supersit, sed omnis propensio naturae, quae in statu illo viget, saturetur; sic imperfecta felicitas, hoc ipso quod imperfecta est, cum ulteriori propensione, immo cum doloribus et defectibus optime sociatur.

Haud tamen inficior, quo magis dolores hi minuantur et cetera augescant bona (modo ordini morali, qui proprie felicitatem praesentis vitae constituit, non contradicant), eo melius naturam humanam, prout composita est, se habere. Sed id verum est non quoad *substantialem*, ut ita dicam, felicitatem hominis propriam, sed quoad *accidentalia* quaedam, quae felicitatem quodammodo amplificant sed non constituunt. Atque hoc sensu, minus proprio, solent infelices appellari, qui terrenis bonis fere omnino carent, aut magna quadam calamitate premuntur. Qui tamen si, virtute animi carentiam illam bonorum aut calamitatis tolerantiam ad ordinem moralem in se confirmandum et augendum flectunt; longe feliciores putandi sunt, quam ii, qui consimili virtute carentes ceteris bonis inferioribus abundant.

Audiatur S. Thomas, « In hac beatitudine imperfecta requiritur congregatio bonorum sufficientium ad perfectissimam operationem huius vitae (1). » Et alibi rem distinctius explicans ait: « Ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita potest haberi, requiruntur exteriora bona, non quasi de essentia beatitudinis existentia, sed quasi instrumentaliter deservientia beatitudini, quae consistit in operatione virtutis. Indiget enim homo in hac vita necessariis corpori, tam ad operationem virtutis contemplativae, quam etiam ad operationem virtutis activae, ad quam etiam plura alia requiruntur, quibus exerceat opera activae virtutis. Sed ad beatitudinem perfectam, quae in visione Dei consistit, nullo modo huiusmodi bona requiruntur. Cuius ratio est, quia omnia huiusmodi bona exteriora vel requiruntur ad sustentationem animalis corporis, vel requiruntur ad aliquas operationes, quas per animale corpus exercemus, quae humanae vitae conveniunt. Illa autem perfecta beatitudo, quae in visione Dei consistit, vel erit in anima sine corpore, vel erit in anima corpori iuncta, non iam animali, sed spirituali: et ideo nullo modo huiusmodi exteriora bona requiruntur ad illam beatitudinem, cum ordinentur ad vitam

(1) *Summa th.* 1ª. 2ªᵉ. q. III, a. 3 ad 2.

animalem. Et quia in hac vita magis accedit ad similitudinem illius perfectae beatitudinis felicitas contemplativa quam activa, utpote etiam Deo similior, ut ex dictis patet; ideo minus indiget huiusmodi bonis corporeis (1). »

Obiic. III. Felicitas metum amissionis a se excludit. Atqui id locum non habet in hac vita. Ergo nulla felicitas pro hac vita homini suppetit.

R. *Dist. antec:* Felicitas perfecta et plena metum amissionis a se excludit, *concedo;* felicitas imperfecta, *nego.*

Dei cognitio, quae ad plenam futurae vitae felicitatem pertinet, hominem a divino amore recedere minime sinit. Non ita Dei cognitio, quae modo habetur et quae nobis Deum repraesentat ut terminum ordinis, in quo nosmetipsos liberis actibus constituamus. Nam cognitione illa, futurae vitae felicitatem constituente, Deus distincte et clare repraesentabitur ceu fons totius boni, quod nobis provenire potest, ita ut bonitas omnis, quae in ipso perfecta reperitur, extra ipsum nonnisi defectibus admixta et terminata conspiciatur. Quare, cum voluntas nonnisi a bono allici possit, idque melius in Deo, quam in quolibet alio obiecto, inveniri perspiciat; impossibile est ut a Deo se avertat, propter alterius boni amorem. At contra Deus, praesenti nostrae cognitioni respondens, prout terminus est ordinis moralis conservandi, nobis obiicitur tamquam aliquid adeptione arduum, quod nimirum attingi a nobis nequeat, quin vim passionibus inferamus, et non pauca bona a nobis abdicemus, quae in praesenti nos vehementer alliciunt. Quare voluntas extra ordinem moralem et extra Deum sic perspectum, plura bona reperit, quibus sollicitari se persentiscit et a divino amore abstrahi. Atque id ipsum sapientissime a summo Rectore ordinatum est, ut adeptio felicitatis ultimae et sempiternae praemium sit virtuti propositum, et ab homine propriis suis actionibus quodammodo elaboretur; quemadmodum natura entis liberi et rationalis exquirit.

(1) *Summa th.* 1ª. 2ªᵉ. q. IV, art. 7.

CAPUT SECUNDUM

DE OPERATIONE HUMANA PROUT ORDINATUR IN FINEM.

Partitio. Destinationem hominis in hac vita eam esse diximus, ud ad ordinem moralem servandum tuendumque, seu ad virtutis exercitium intendat. Id homo efficit actibus suis, ad quos explicandos accedimus. Qua in re haec potissimum discutienda sunt: I. Facultas, qua ordo moralis detegitur. II. Facultas, quae actus morales elicit. III. Principia, quae moralitatem actibus humanis impertiunt. IV. Imputabilitas, quae homini competit respectu actuum moralium. V. Ratio meriti vel demeriti, inde resultans. VI. Passiones, quae moralitatem per se non habent, sed participant ex rationis imperio. VII. Habitus morales, quibus homo ad actus morales exerendos iuvatur. His vero omnibus disceptatio praemittenda est de moralitate actuum humanorum.

Articulus I.

De moralitate actuum humanorum.

28. **Quid moralitas.** Actiones humanae, quatenus honestae sint vel turpes, morales appellantur. Iamvero moralitas a *more* nominata est; mos autem, graece ἦθος multifariam accipi solet. Nam in significatione latissima usurpatur ad innuendam inclinationem naturaliter insitam, propter quam res quaevis ad similes actus vel motiones impellitur. Hac acceptione entibus etiam ratione carentibus, ut sunt bruta, immo rebus etiam inanimis tribui solet. Sic dicuntur *mores caeli*, *mores animantium*, et cetera huiusmodi. At pressius entibus dumtaxat ratione praeditis et ex intelligentia ac voluntate operantibus tribuitur et varias significationes habet, quae respectum aliquem et ordinem habent inter se. Nam accipitur ad exprimendam vel actuum similium frequentiam (quo sensu idem sonat atque consuetudinem); vel dispositionem facilitatemque operandi, quae iisdem actibus repetendis acquiritur (quo sensu idem est atque habitus); vel denique denominat quoslibet actus ab agente rationali et libero proficiscentes, prout boni sunt vel mali, quorum certe frequentia constituit consuetudinem et generat habitum recte aut prave operandi. Porro ex more, in hac ultima significatione accepto, *moralitas* nominatur, quae nil aliud esse videtur, nisi *Actionis convenientia vel discrepantia a ratione.*

« In actibus (humanis), ait S. Thomas, *bonum* et *malum* dicitur per comparationem ad rationem; quia, ut Dionysius dicit, *bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est praeter rationem.* Unicuique enim rei est bonum quod convenit ei secundum suam formam, et malum quod est ei praeter ordinem suae formae (1). » Quis autem sit fons unde eiusmodi qualitas honestatis vel turpitudinis derivetur, in hoc articulo vestigabimus.

29. **Errores varii.** Praesens disceptatio eo magis est necessaria, quod non defuerint homines a veritate sic alieni, ut nullas actiones natura sua bonas, aut malas esse dixerint. Hobbes enim in primis, cum hominem extra civilem societatem ferinum omnino ac belluis similem finxerit, omnem moralitatem actionum nostrarum ex humana institutione et legibus generari effutiit (2). Huic errori affine est delirium Saint-Lambert, qui statuit bonitatem vel turpitudinem actionum humanarum ex consuetudine et opinione populorum derivari (3). His longe minus erravit Puffendorfius, qui etsi actiones humanas per se inspectas indifferentes esse voluit, earum tamen moralitatem a Dei beneplacito et lege deduxit (4). Reiecto enim principio ab omnibus fere philosophis admisso: *Actionum humanarum quasdam ideo praecipi quia bonae sunt, alias vero ideo bonas esse quia praecipiuntur;* et vicissim: *nonnullas ideo vetari quia malae sunt, et alias ideo malas esse quia vetantur;* omnes indiscriminatim actiones humanas a libera Dei voluntate quoad malitiam vel bonitatem pendere docuit. Sic internam actionum moralitatem abstulit, externam dumtaxat reliquit. His accedunt rationalistae transcendentales, qui libertatem humanam de medio pellentes, omnes actiones aut ad fatalem explicationem *Absoluti,* quod aiunt, aut ad meram logicam necessitatem revocant.

PROPOSITIONES.

30. Propositio 1ª. *Actionum humanarum moralitas non pendet ab opinione populorum.*

Prob. Si opinio constitueret honestum et turpe, quaeri in primis posset unde sit quod opinio tales potius quam alias actiones improbaverit vel approbaverit? Profecto huius existimationis ratio aliqua afferenda est. Homo enim ad opinandum aliqua semper ratione movetur; atque ideo communem opinionem adstruere, sine praevio fun-

(1) *Summa th.* 1.ª 2.ªᵉ q. XVIII, a. 5.

(2) *De Cive*, c. 14, § 17.

(3) Vide Cousin, *Cours d'Hist. de philos. morale*, leçon V.

(4) *De iure naturae et gentium*. L. 1, c. 2.

damento quo fulciatur, idem omnino est atque effectum adstruere sine causa. Quod si fundamentum in medium affertur; iam fundamentum eiusmodi non vero opinio, quae illi superstruitur, dicendum erit moralitatis principium.

Deinde opinio res varia est et mutabilis et diversa, prout diversa sunt ingenia, inclinationes, habitudines, loca, aliaeque circumstantiae, quae ipsam ingenerare possunt. At contra iudicium de honestis ac pravis actibus, saltem iis qui per se patent aut facili ratiocinatione a primis principiis derivantur, idem plane est et immutabile apud omnes gentes. Ergo morale discrimen actionum humanarum pendere nequit ab opinione populorum. Et sane omnes gentes blasphemiam, periurium, perduellionem, dolosum promissum, et similia, inhonesta esse censent, semperque censuerunt. Contra, tamquam bonum dilaudant fidem, liberalitatem, Divinitatis obsequium, et alia eiusmodi. Ergo si talia iudicia ab opinione penderent, effectus superaret causam. Nisi igitur absurdum hoc admitti velit, fatendum est effectus tam universalis et constantis, universalem et constantem esse causam, quae alia esse nequit nisi natura aut id quod in natura fundatur.

Tertio, criterium alicuius rei nequit esse id, quod illa indiget tamquam criterio. Atqui nos per moralitatem iudicamus opinionem, non viceversa per opinionem moralitatem. Et sane, cum opinionem aliquam audimus, non sistimus, sed altius assurgimus ad conceptum aliquem rationalem; ut videamus utrum opinio illa bona sit et amplectenda, an mala atque ideo repudianda. Norma igitur moralitatis ex opinione populorum desumi nequit.

31. Propositio 2ª. *Actionum humanarum moralitas non pendet a legibus humanis.*

Prob. Nos, ductu naturae, legum bonitatem ex praesupposita moralitate actionum metimur, non vice versa. Nemo enim ad obediendum legibus se adstringi diiudicat, nisi perspiciat nihil ipsis contineri, quod iniustum aut impium sit; secus ad obedientiam potius denegandam se adigi existimaret. Quisque enim sentit se altiore obligatione teneri, qua solvi nulla lege humana possit; et cui si reluctetur, rationem ipsam violabit et quantum in se est interimet. Et sane, si adeo prava exstaret societas, quae impiis legibus delectaretur, ac rapinas, latrocinia, periuria, fraudes, adulteria, parentum et civium necem, et si quid aliud nefandum est atque turpe, sanciret; num idcirco haec flagitia turpitudine liberarentur, neque execratione et supplicio sed tamquam decora gesta laudibus et, si superis placet, praemio etiam digna fierent?

Breviter: leges humanae non hoc ipso, quod leges sunt, iustae sunt,

sed iniquae etiam esse possunt. Ergo non sunt suprema norma bonitatis et iustitiae, sed supra se altiorem normam habent, cui conformari debent, ut iustae habeantur.

32. Propositio 3ª. *Non omnis actionum humanarum moralitas pendet a libera Dei voluntate.*

Prob. Plurium actionum humanarum moralitas immutabilis est. Atqui quod est eiusmodi, a libera Dei voluntate non pendet; siquidem haec in effectibus, quos producit, contrarium facere potuisset. Ergo non omnis actionum humanarum moralitas pendet a libera Dei voluntate. Et sane quis est a ratione sic alienus, ut non sentiat insontem occidere, non servare fidem, parentes aut Deum contemnere, ius alienum eripere, turpia esse per se, atque ita ut in bona et honesta commutari non possint? Contra vero alteri benefacere, parentibus obtemperare, Deum colere, stare pactis, et cetera eiusmodi ita esse recta et honesta, ut in prava et inhonesta converti prorsus nequeant?

Deinde divina voluntas bonitatem vel malitiam actionibus impartire non posset, nisi ante praesumatur bonum esse et honestum Deo praecipienti parere, turpe et illicitum reluctari. Hoc non praesupposito, actio manebit indifferens, etiam post Dei iussum vel prohibitionem. Ergo Puffendorfius sibi contradicat necesse est; cum nequeat adstruere divinam voluntatem ut primam radicem et fontem moralitatis, quin simul fateatur, aliquid reperiri, quod ante liberam Dei voluntatem ceu bonum aut malum sit admittendum.

Tertio, homo natura sua finem aliquem praestitutum habet. Repugnat enim divinae sapientiae ut res proprio fine careat, aut finem habeat suae naturae contrarium. Cum igitur hic finis naturaliter homini conveniat; naturaliter etiam ei convenit se ad finem illum promovere, atque ea sectari quae ad eumdem adipiscendum iuvant. Tum quoque conveniens homini est ceteros appetitus, qui eius voluntatem ad alia bona fini contraria pelliciunt, refraenare, eosque submittere rationis imperio. Oppositum vero efficere, inconveniens homini ac turpe est. Inspecta igitur natura hominis, aliqua comperiuntur, quae eidem necessario conveniunt; alia autem, quae necessario discrepant. Prima dicuntur bona, secunda vero mala. Non igitur a libera Dei voluntate multoque minus ab ullo alio mutabili principio, omnis actionum humanarum bonitas vel malitia, seu earumdem moralitas, pendet.

33. Propositio 4ª. *Actionum humanarum moralitas immediate pendet ab ordine obiectivo rerum, per rationem apprehenso; mediate autem ab ordine divinae sapientiae et bonitatis, seu a lege aeterna.*

Prob. prima pars. Cuiusque entis tum bonae aut malae sunt ope-

rationes, cum congruunt, vel discrepant naturae, qua illud specifice constat. At homo, qua homo est, ratione constituitur, et ratione duci debet in operando. Ergo eius actiones bonae erunt vel malae, prout iuxta vel contra dictamen et ductum rationis fiunt. At ratio hoc dictat ut ordo rerum servetur, eique homo se attemperet, ut harmonia illa renideat in actibus voluntatis, quam rerum natura fert, ac supremus Artifex intendit. Huic igitur ordini, a Deo rebus imposito et ope rationis innotescenti, consonare actiones humanae debent, ut hominem deceant, prout homo est, ac proinde bonae et honestae habeantur. Contra, si repugnantes illi sunt, malitia turpabuntur.

Prob. secunda pars. Ordo rerum pendet a divina sapientia et bonitate. Rerum enim naturae et inde exsurgentes relationes a divino intellectu dictantur, divinam essentiam contemplante. Ergo hoc ipso quod actionum humanarum moralitas immediate pendet ab ordine obiectivo rerum, mediate pendet a divina sapientia quae ordinem illum dictat, ex intuitu divinae bonitatis. Sapientia autem Dei, quatenus rerum ordinem dictat, lex aeterna nominatur.

Praeterea, moralitas pendet ab ordine rerum quatenus hic ordo a ratione apprehenditur et voluntati proponitur. Sed ratio in tantum id praestat, in quantum est participata similitudo rationis divinae, a qua omnis veritas sive speculativa sive practica ducit originem. Ergo nequit voluntas habere pro norma rationem humanam, ordinem rerum apprehendentem; quin hoc ipso pro norma habeat rationem divinam, cuius virtute ratio humana operatur. Apposite S. Thomas: « In omnibus causis ordinatis effectus plus dependet a causa prima, quam a causa secunda; quia causa secunda non agit nisi in virtute primae causae. Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanae, ex qua eius bonitas mensuratur, habet ex lege aeterna quae est ratio divina. Unde in Ps. 46 dicitur: ***Multi dicunt: quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine;*** quasi diceret: Lumen rationis, quod in nobis est, in tantum potest nobis ostendere bona et nostram voluntatem regulare; in quantum est lumen vultus tui, idest a vultu tuo derivatum. Unde manifestum est quod multo magis dependet bonitas voluntatis a lege eterna, quam a ratione humana (1). »

Quoniam vero totius ordinis a ratione apprehensi et a divina sapientia dictati principium et caput est finis ultimus, non immerito dici etiam potest fons totius moralitatis in fine ultimo collocari.

(1) *Summa th.* 1ª. 2ªᵉ. q. XIX, a. 4.

Solvuntur difficultates.

34. Contra tertiam propositionem sic obiicit Puffendorfius: « Cum honestas, sive necessitas moralis, et turpitudo sint affectiones actionum humanarum, ortae ex convenientia aut disconvenientia a norma seu lege, lex vero sit iussum superioris; non apparet quomodo honestas aut turpitudo intelligi possit ante legem et citra superioris impositionem (1). »

R. Confundit hic Puffendorfius legem prout ad voluntatem refertur, cum aeterna Dei sapientia, quae mensura est et regula rerum omnium. Cum enim, ut in Metaphysica demonstravimus (2), essentiae rerum ex divino intellectu, divinam essentiam contemplante, pendeant, ab ipsoque earum constitutio et necessariae proprietates ac relationes determinentur; optime dicitur moralitas actionum humanarum habere pro fonte ipsam divinam sapientiam, quae in rerum natura relucet, et cuius veluti quaedam participatio est lumen rationis, quo naturaliter instructi sumus. Quare si legis nomine hanc Dei sapientiam intelligeret Puffendorfius, ipsi libenter assentiremur; et discrepantia tantum esset in vocibus. At ipse nomine legis liberam Dei dispositionem usurpat; cum contra Dei sapientia in essentiis rerum et relationibus, quae inde promanant, concipiendis necessaria sit, non libera.

Instat: « Qui citra impositionem divinam, moralitatis actionum humanarum aeternam aliquam statuunt regulam, nihil aliud videntur agere, quam ut Deo adiungant principium aliquod coaeternum et extrinsecum, quod ipse in assignandis rerum formis sequi necessum habuerit (3). »

R. *Nego* prorsus. Divina sapientia, quam Deus in assignandis rerum formis sequitur, non est aliquid Deo extrinsecum, quemadmodum inepte fingit adversarius; nec quisquam e nostrae sententiae fautoribus absurdum illud unquam somniavit. Sed omnes unanimiter Dei sapientiam unum idemque cum Deo ipso, ad realitatem quod attinet, esse statuerunt; eamque in suis dictaminibus a divina essentia, quae exemplar supremum est rerum omnium, fundamentum desumere docuerunt.

Urget eodem loco: « Si quaeras ex istis hominibus: de quibusnam lege naturae disponatur? respondent: de iis, quae per se natura sua

(1) *De iure naturae et gentium*, l. I, c. 2.
(2) *Ontologiae*, c. 2, a. 1.
(3) Loco supra citato.

telligi potest; prout nempe a Robinet, vel a recentibus Phrenologis explicatur. Ille, Sensismi elapsi saeculi deliriis exagitatus, iudicium, quo bonum a malo discernitur, sensui cuidam interno tribuit, ceteris quinque exterioribus analogo. Ait enim auctorem naturae nobis indidisse dispositionem quamdam probandi nonnullas actiones, atque alias reprobandi. Hanc dispositionem, quam instinctum moralem appellat, non esse aliud nisi sensum quemdam interiorem, qui optime assimilatur gustui dulcis et amari. Eius vocem esse promptam, facilem, infallibilem, nec ab idea ulla aut ratiocinatione anteverti. Tum organum ei constituit, quod morale nominat. Et quamvis ignotum sit ubi resideat, tamen probabile putat illud reponi in fibris quibusdam moralibus, in cerebro exsistentibus, quae relationem habeant cum organo visus et auditus. Obiecta enim, quae hos sensus impellunt, honesta aut turpia a nobis potissimum iudicantur (1).

Huic affine est commentum Phrenologorum, apud quos in Gallia materialismus, a philosophia propulsatus, indecorum sibi asylum invenit. Hi diversas facultates morales per totidem humanae calvae protuberationes et cerebri conformationes explicant; a quibus illae dependeant in operando, ut visus ab oculo, et auditus ab aure. Exinde singulos homines ad actionem unam potius, quam aliam, exerendam vim sortiri sic, ut ad eas necessitate organorum et conflictu mutuo propensionum, iis affixarum, determinentur. Quare, fatalismo quodam invecto, moralitatem omnem e medio pellunt, ac vel atrocissima facinora excusant. —His explicatis nullo negotio thesis propositae veritas innotescit. Nam Robineti opinatio, tota quanta est, in Sensismo fundatur; quem late in Psychologia refutavimus. Insania vero Phrenologorum, praeter sensismum, fatalismum inducit, discrimine inter bonum et malum prorsus ablato (2). Sed, ut generatim rem demonstremus, dicimus impossibile

(1) *De la nature*, liv. V.

(2) Quoad vanitatem Phrenologiae recole quae diximus in *Psychologia* c. 2, art. 2. Nihilominus hic per transennam adiicimus auctoritatem Magendie, qui licet in sua Physiologia non parum materialismum oleat, tamen de craniologico systemate sic scribit: « Le Phrénologie, pseudo-science de nos jours, comme étaient naguère l'astrologie, la nécromancie, l'alchimie, prétend localiser dans le cerveau les diverses sortes de mèmoires; mais ses efforts se réduisent à des assertions, qui ne soutiennent pas un istant l'examen. Les crânologues, à la tête de quels est le docteur Gall, vont beaucoup plus loin; ils n'aspirent à rien moins, qu'à determiner les capacités intellectuelles par la conformation des crânes, et surtout par les saillies locales qui s'y remarquent. Un grand mathématicien offre certaine élévation non loin de l'orbite, c'est là, n'en doutez point, qu'est l'organe du calcul. Un artiste célèbre a telle bosse au front, c'est là qu'est le siège de son talent!

omnino esse ut (quocumque modo id intelligatur) iudicium boni ac mali moralis facultati sensitivae seu organicae conveniat. Iudicium enim boni ac mali moralis est absolutum et immutabile; perceptio autem et inclinatio sensilis est relativa ad dispositionem subiecti sentientis, et variatur pro variatione organorum. Sic frequenter, etiam in statu sanitatis, quod sapit uni, non sapit alteri; ut ex gustu, ad cuius analogiam adversarii confugiunt, exemplum capiamus.

Praeterea facultates sensiles seu organicae nec iudicium nec ratiocinationem exercere nec ideas generales habere possunt. Etenim in repraesentando passive prorsus se habent; quippe quae a conditionibus organi materialis, a quo pendent, praescindere nequeunt, atque tantum referre valent, quantum ab individuo et concreto obiecto moventur. At vero discretio boni vel mali moralis iudicia et saepe ratiocinationes, semperque ideas generales includit; siquidem natura sua ex intuitu relationum et ex ordinis perspicientia resultat et ex convenientia actionis cum fine ultimo. Ergo ad altiorem facultatem pertinet, quam sit sensus aut vis qualiscumque organica.

Tertio, oblectatio, quam honestum et decorum nobis ingenerant, horrorque, quem inspirat turpitudo, per se non crescit nec minuitur iuxta maiorem minoremque perfectionem sensibilitatis nostrae, aut pro exquisitiore temperamento fibrillarum corporearum. Immo saepe inversam potius rationem sequitur, accommodaturque magis culturae animi atque evolutioni intelligentiae. Ergo facultas, quam respicit, non inter sensibiles aut generatim organicas vires reperitur, sed ad superiorem refertur animi partem, quae spirituum sit propria.

37. Propositio 2ª. *Iudicium moralitatis ad sensum quemdam spiritualem pertinere nequit.*

Prob. Hutcheson, qui Scotiae Scholae prima iecit fundamenta, ad notionem boni moralis in nos inducendam, facultatem fingit, quam ipse

Mais répondra-t-on, avez vous examiné beaucoup de têtes d'hommes, qui n'ont pas ces capacités? Etes-vous sur que vous n'en rencontreriez pas avec les mêmes saillies, le mêmes bosses? N'importe, dit le crânologue, si la bosse c'y trouve, le talent existe, seulement il n'est pas développé. Mais voilà un grand géomètre, un grande musicien qui n'ont pas votre bosse. N'importe, répond le sectaire, croyez! Mais quand il y aurait toujours, réprend. le sceptique, telle conformation réunie avec telle aptitude, il faudrait encore prouver que ce n'est pas une simple coincidence et que le talent d'un homme tient réellement à la forme de son crâne. Croyez, vous dis-je, repond le Phrénologue; et les esprits qui accueillent avec empressement le vague e le merveilleux croyent! Ils ont raison, car il s'amusent, et la vérité ne leur inspirerait que de l'ennui. » Précis *Élément. de Physiol. De la mémoire,* pag. 224 in nota.

etiam sensum moralem appellat, sed significatione a Sensistis longe diversa. Ipsam enim ab intelligentia et ratione quidem distinguit, at longe praestantiori natura donat, quam qua ornatur sensus communiter dictus. Immo ceteris omnibus facultatibus diviniorem facit, utpote quae totam hominis vitam suprema quadam potestate moderetur (1). Huic sententiae suffragari videtur fere universa Scotiae Schola; quae, ut in Metaphysica, sic etiam in Morali instinctum quemdam caecum ad iudicandum obtrudit. Quare per ipsam iudicia practica circa bonum et malum morale non tribuuntur intelligentiae et rationi, relationes rerum detegentibus, sed peculiari cuidam facultati, ex impulsu tantum naturae operanti; quam proinde sensum moralem nuncupat.

Doctrina haec transfert in Ethicam iudicia illa caeca et irrationalia, quae a nobis reiecta sunt in Metaphysica. At repugnantia utrobique est eadem. Iudicium enim, sive de veritate speculativa sive de practica, proferri aliter nequit, nisi perceptione convenientiae vel discrepantiae idearum, quae affirmatione coniungantur, vel negatione separentur. Id vero si fiat, iam iudicium illud non vi instinctus profertur, sed vi motivi evidenter apparentis. Sensus igitur moralis, qui caecus sit et ex impetu tantum subiectivo operans, non modo gratis sed contra naturam iudicii et animi cognoscentis adstruitur.

Praeterea, doctrina haec rationem scientiae a Morali prorsus abscindit. Nam in eius effatis fidem dumtaxat, voci naturae praestitam, relinquit, at evidentiam ab eaque ortam certitudinem removet.

38. Propositio 3ª. *Iudicium moralitatis nonnisi ad intellectum et rationem pertinet.*

Prob. Iudicium boni moralis, cum in relatione quadam internoscenda consistat, actus est intelligentiae proprius, quae ad verum non modo speculativum sed etiam practicum destinatur. Quod si quando haec relatio statim et per se non pateat, sed, ut cetera mediata iudicia, ex variis inter se conferendis ideis detegi debeat; ratiocinationis usu innotescet, ac proinde eius notitia ratione comparabitur.

Praeterea, ratio moralitatis nonnisi accidentalem differentiam adiungit veritati speculativae, nempe ordinationem ad opus. Sed accidentalis differentia in obiecto non postulat diversam facultatem. Ergo moralitas ab eadem facultate attingitur, a qua attingitur veritas speculativa. Sed haec attingitur ab intellectu et ratione. Ergo ab intellectu et ratione attingitur etiam moralitas.

Hoc argumento S. Thomas demonstrat intellectum practicum non

(1) *Philos. Mor. Instit. compend.* lib. I.

esse diversam potentiam ab intellectu speculativo. Sic enim ait: « Id quod accidentaliter se habet ad obiecti rationem, quam respicit aliqua potentia, non diversificat potentiam. Accidit enim colorato quod sit homo aut magnum aut parvum. Unde omnia huiusmodi eadem visiva potentia apprehenduntur. Accidit autem alicui apprehenso per intellectum quod ordinetur ad opus, vel non ordinetur. Secundum hoc autem differunt intellectus speculativus et practicus. Nam intellectus speculativus est, qui quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem. Practicus vero intellectus dicitur, qui hoc, quod apprehendit, ordinat ad opus. Et hoc est quod Philosophus dicit in 3. *De anima*, quod speculativus differt a practico, fine, unde a fine denominatur uterque (1). »

Solvuntur difficultates.

39. *Obiic.* I. Dispositio corporis influit in iudicium morale. Ergo iudicium morale ad sensilem facultatem pertinet.

R. *Dist. antecedens:* Influit extrinsece, propter nexum inter facultates diversas hominis, *transeat;* influit intrinsecus, propter exercitium ipsius actionis, *nego.* Tum *nego consequens.*

Ex constitutione corporis et temperie nervorum efficitur, ut sensibilitas (quippe quae organis utitur) ad actiones aliquas et obiecta vehementius vel remissius incitetur; atque exinde nascitur (propter humani compositi unitatem) ut iudicium mentis saepe perturbetur, ac voluntas fortiter alliciatur. Verum id cum iudicio boni moralis nihil commune habet: et saepe, eiusmodi cupiditatum tumultu effervescente, immo etiam debacchante (modo usum rationis non adimat), turpe ab honesto optime discriminamus; etsi illud vehementer sensum alliciat, hoc eidem magnopere reluctetur.

Iure itaque veri sapientes, in entibus solo sensu praeditis notionem boni vel mali moralis nullam esse docuerunt; siquidem in illis notio nulla inest relationis et ordinis et quidditatis rerum, quae ideas generales exquirit. Quare, cum homo (ut conscientia cuique testis est) generalibus ideis instructus sit et evidenter honestum a turpi distinguat; cognitio eiusmodi ad animum tantum eiusque spirituales facultates referenda est. Sensus autem et organa corporis nonnisi administri sunt, et conditiones in praesenti statu iunctionis animi cum corpore, ad intellectus evolutionem, requisitae.

(1) *Summa th.* I. p. q. LXXIX, a. 11.

Obiic. II. Rudes et indocti proferunt iudicia moralia valde celeriter et sine ulla difficultate. Ergo vi instinctus illa proferunt, non usu rationis.

R. *Concedo antecedens, et nego consequens.*

Celeritas, quae obiicitur, nihil contra nos demonstrat. Adest enim in intellectu humano inclinatio quaedam naturalis, a sapientissimo Auctore indita, qua, perinde atque in veritatibus speculativis, immo etiam pronius propter maiorem necessitatem, ad iudicia practica, quae vitam regendam respiciunt, proferenda pollemus. At id non caece et sine motivo, sed ex obiecti perspicientia, sive immediata, ut in primis principiis, sive mediata, ut in eorum deductionibus. Deductiones autem eiusmodi, quae a rudibus etiam fiunt, haud tantopere abstrusae sunt, quemadmodum adversarii exaggerant. Plerumque enim a primis principiis per se notis tam parum distant, ut ex illis facillime deriventur. Ac si quando gravem difficultatem includunt, haec ab imperito homine superatur vel ope culturae religiosae quae scientiae defectum suppleat, vel ope habitus bene operandi aut vi axiomatis cuiusdam generalis, quod sine interiectis mediis actui determinando applicetur, vel aliis causis quae prudentiam naturalem hominis iuvare solent. Ut nihil dicam de traditione primitiva; quae, a Deo originem ducens, vitam moralem humanitatis informavit, et cuius vestigia quaedam apud nullam gentem, utcumque barbaram, obliterari potuerunt.

Obiic. III. Saltem agnosci debet realis distinctio inter facultatem, quae profert iudicia practica, et facultatem, quae profert iudicia speculativa. Nam illa respicit bonum, haec verum; quae sunt rationes in obiecto diversae.

R. Haec difficultas sic resolvitur a S. Thoma: « Verum et bonum se invicem includunt. Nam verum est quoddam bonum, et bonum est quoddam verum, alioquin non esset intelligibile. Sicut igitur obiectum appetitus potest esse verum, in quantum habet rationem boni, sicut cum aliquis appetit veritatem cognoscere; ita obiectum intellectus practici est bonum, ordinabile ad opus, sub ratione veri. Intellectus enim practicus veritatem cognoscit sicut et speculativus, sed veritatem cognitam ordinat ad opus (1). »

(1) Loco superius citato ad 2.

Articulus III.

De facultate, a qua actus morales efficiuntur.

40. **Quid actus voluntarius.** Ratio ad actum humanum concurrit dirigendo, quatenus obiectum eiusque relationem moralem ostendit. At facultas, ex qua actus ille proprie dimanat, voluntas est; unde fit ut etiam voluntarius nominetur, et definiri soleat: *Actio ab interno principio procedens, cum cognitione finis* (1). Actio enim quae a voluntate procedit, ab interno principio procedat necesse est; siquidem voluntas intime homini inest et principium constituit, ex quo ceterae facultates quoad exercitium pendent. Cum vero voluntas non agat, nisi praevia cognitione obiecti, et obiectum consideratum tamquam terminus actionis vocetur finis; efficitur hinc ut actio, quae sive immediate sive mediate a voluntate procedit, semper exigat cognitionem finis.

41. **Partitio actus voluntarii.** Voluntarium dividitur in *necessarium* et *liberum.* Illud est quod electionem arbitrii praecedit, ut desiderium felicitatis; hoc vero quod illam subsequitur, ut si quis deliberate ad legendum se applicat.

Deinde, dividitur in *formale* et *virtuale.* Voluntarium formale est quod per se continetur actu voluntatis, ut ex gr. optio obiecti quod cogitatur. Voluntarium vero virtuale est, quod non in se sed in alio appetitur, ut ex. gr. navigatio per Oceanum in homine qui statuit proficisci in Americam.

Tertio, dividitur in *directum* et *indirectum.* Primum est quod a voluntate procedit per positionem actus; alterum vero quod a voluntate procedit per actus omissionem, ut si quis omittat facere quod potest et advertit a se esse faciendum.

(1) Ex hac voluntarii definitione apparet discrimen eius ab actu spontaneo, cum quo saepe sermone communi confunditur. *Spontanea* enim dicitur actio, quae ab interno quidem principio procedit, praevia cognitione obiecti; attamen opus non est ut obiectum eiusmodi apprehendatur tamquam finis, nimirum tamquam id quod actionem terminat et cuius gratia illa exeritur. Quare locum habet in appetitu etiam sensili, sine ullo concursu voluntatis, et actionibus quoque brutorum attribuitur. Haec enim ex obiecti cognitione ad operandum moventur; quamvis rationem finis non concipiant. Quamobrem notio spontanei latius patet, quam notio voluntarii, ad eamque se habet ut *genus* ad *speciem.* Quod si actio nullo modo ex obiecti cognitione procedit, sed unice a vi quadam subiecto ingenita, tunc dicitur *naturalis;* cui praecise *violentum* opponitur. Actio igitur voluntaria, hoc ipso quod voluntaria est, est etiam spontanea et naturalis, at non vice versa.

Quarto, voluntarium dividitur in *elicitum* vel *imperatum*. Voluntarium elicitum est ipse actus voluntatis, ut amor, odium et cetera. Voluntarium imperatum est actus reliquarum facultatum qui fiat ex voluntatis imperio, ut deambulatio, comestio, atque his similia.

42. **Quid involuntarium et unde oritur.** Involuntarium est oppositum voluntarii. Iamvero ad voluntarium constituendum duo concurrunt: cognitio mentis et influxus voluntatis. Ex carentia igitur unius vel alterius involuntarium gignitur. Porro cognitio deesse potest ratione ignorantiae; quae triplex distingui solet: *antecedens*, *concomitans* et *consequens*. Ignorantia antecedens dicitur, quae omnem actum voluntatis praecedit, et versatur circa id, quod non fieret, si adesset cognitio. Ignorantia concomitans est, quae sociatur cum actu voluntatis, nimirum quae per se non est volita, attamen respicit rem quae aeque fieret etiamsi adesset cognitio. Ignorantia denique consequens appellatur, quae aliquo modo a voluntate ipsa dependet; et dividitur in *affectatam*, si directe procuretur, et *supinam* vel *crassam*, si voluntarie negligatur notitia obiecti aut eorum quae hominem ab operando deterrerent.

Aliud, quod ad actum voluntarium requiri diximus, est influxus interni principii, videlicet voluntatis. Quoad huiusmodi influxum, voluntas versari potest in conflictu vel cum externo agente quod violentiam inferat, vel cum appetitu sensitivo, qui ipsam ad operandum inclinet, sive id fiat concupiscentia boni sive metu ingruentis mali. Iam vero, concupiscentia in *antecedentem* et *consequentem* distribui potest, prout vel voluntatem antevertat eamque sollicitet ad actum, vel voluntatem sequatur atque ex eius imperio excitetur. Itemque, metus esse potest *levis* et *gravis;* prout aut tenue malum et incertum respicit, quod nonnisi leves homines movere solet; aut sit eiusmodi, ut etiam in virum constantem cadat, oriaturque ex apprehensione mali certi et magni.

PROPOSITIONES.

43. PROPOSITIO 1ª. *Neque ignorantia consequens, neque ignorantia concomitans gignit involuntarium.*

Prob. De ignorantia consequente, res clara est. Nam a voluntate procedit, in eaque causam agnoscit. Quisquis autem vult causam, vult etiam effectum qui ex illa sequuturus praevidetur.

De ignorantia vero concomitante, res facile persuadetur. Per illam enim homo sic disponitur; ut, etiamsi obiecti scientiam haberet, tamen

actionem emitteret: puta si quis iam animo paratus inimicum interficere, forte illum inter venandum occidat, existimans se feram percutere. Certe in hoc eventu notitia obiecti deest; sed ita deest, ut eius absentia actum non producat; quippe qui in contraria hypotesi etiam prodiisset. Quare actio, quae sic exeritur, *involuntaria* dici non potest. Attamen, quia dum actus fiebat deerat cognitio, dici poterit *non voluntaria.*

44. Propositio 2ª. *Ignorantia antecedens omnino tollit voluntarium.*

Prob. Ignorantia antecedens ea est, quae actum voluntatis omnino praeit. Ergo omnino aufert cognitionem finis, ac proinde unum e duobus principiis voluntarii. Itemque in ignorantia antecedente homo ita est dispositus, ut si obiecti notitiam haberet, ab operando prorsus abstineret. Ergo ignorantia illa est causa cur ad agendum fiat gradus; et actus, qui ex ipsa consequitur, saltem interpretative, est contra inclinationem voluntatis. Ergo etiam ex hac parte deficit a ratione voluntarii.

Adverte tamen quod ignorantia, ut vere dicatur *antecedens*, debet esse omnino *invincibilis;* nimirum eiusmodi, ut oppositae cognitionis comparandae nulla praetermissa sit diligentia moralis, vel saltem nulla suspicio contraria animum operantis pulsaverit. Nam si ita se habeat ignorantia, ut eam exuere homo potuerit; agentem non excusat: nec proprie *antecedens*, sed aliqua ex parte *consequens* dicenda est.

45. Propositio 3ª. *Violentia inferri nequit actibus elicitis; inferri autem potest actibus imperatis, in iisque perimit rationem voluntarii.*

Prob. Actus eliciti illi sunt, qui per se ad voluntatem pertinent, ab ipsaque immediate proficiscuntur, tamquam actiones eius propriae. Contra, actus imperati dicuntur, qui ad aliam quidem facultatem spectant, sed voluntatis imperio subiiciuntur. Sic amor scientiae adipiscendae est actus elicitus, studium et applicatio intellectus ususque mediorum externorum, quae ad scientiam comparandam conferunt, sunt actus imperati. Primi proxime et immediate, secundi mediate tantum a voluntate oriuntur. His explicatis, quisque videt violentiam actibus elicitis inferri non posse, posse tamen actibus imperatis. Nam violentum definitur: *Actio ab externo principio procedens, renitente subiecto.* Iamvero actus elicitus, cum a voluntate gignatur, quae principium internum est, semper a principio interno enascitur; nec, nisi conceptuum pugna, principio externo potest attribui. Contra actus imperati, cum non in voluntate sed in aliis facultatibus perficiantur, quae,

licet a voluntate moveri debeant, tamen quandoque ab externa vi ad actum inflectuntur; optime consistere possunt cum contrario voluntatis imperio. Quare, prout respectu voluntatis spectantur, violenti dicendi sunt, non quatenus consideratur facultas, a qua immediate procedunt, sed quatenus consideratur principium, cuius potestati subiiciuntur. Et sane, in tantum illi actus rationem voluntarii induere potuissent, in quantum ex applicatione et iussu voluntatis processissent. Id autem in casu non obtinet, sed contrarium prorsus accidit.

Adverte tamen quod ut actus huiusmodi vere sint involuntarii, necesse est ut voluntas, quantum potest, actu obsistat. Secus subiectum non esset renitens, quemadmodum requiritur ad notionem violentiae, sed aliquid actui conferret, nimirum potentiam saltem passivam, in qua motio illa externa recipiatur.

— 46. Propositio 4ª. *Concupiscentia, si est omnino antecedens, auget voluntarium, sed minuit liberum.*

Prob. prima pars. Voluntarium dicitur ex hoc, quod in ipsum fertur voluntas. Atqui concupiscentia illecebris suis hunc motum voluntatis auget. Ergo, si voluntarium consideretur ex parte tendentiae voluntatis in obiectum, augetur vi concupiscentiae.

Prob. secunda pars. Libertas in quadam indifferentia consistit. Sed concupiscentia antecedens, hoc ipso quod voluntatem in obiectum vehementer inclinat, indifferentiam minuit. Ergo ex hac parte minuit libertatem.

— 47. Propositio 5ª. *Concupiscentia consequens ita auget voluntarium, ut non minuat liberum.*

Prob. Qui vult causam, vult effectum. Ergo imminutio illa indifferentiae et aequilibrii, quae nascitur ex concupiscentia consequente, cum ex ipso usu libertatis procedat, iure meritoque imputatur agenti, prout libere se ad operandum inflectit.

48. Propositio 6ª. *Quae ex metu fiunt, quamquam sub aliquo respectu involuntaria dicantur, propterea quod, nisi metus urgeret, minime fierent; tamen absolute et simpliciter sunt voluntaria.*

Prob. Opus absolute et simpliciter considerari debet secundum id, quod actu est, non vero secundum id, quod alias esset in diversis rerum adiunctis. Atqui opus, ex metu peractum, secundum id quod actu est, reapse respondet electioni voluntatis, a qua, prout hic et nunc obiicitur, praefertur opposito. Ergo absolute et simpliciter voluntarium est; licet, quia, semotis illis circumstantiis, non fieret, hypothetice sit involuntarium. Sic mercator, qui tempestate oborta, in mare proiicit merces, ne naufragium incurrat; proiectionem illam mercium revera

vult, licet cum suo damno. Ipsi igitur est voluntaria. Attamen, quia nisi tantum periculum instaret, merces servare vellet; earum iactura involuntaria ex hac parte dicitur. Ad rem S. Thomas: « Quae per metum aguntur, mixta sunt ex voluntario et involuntario. Id enim quod per metum agitur, in se consideratum non est voluntarium, sed fit voluntarium in casu, scilicet ad vitandum malum quod timetur. Sed, si quis recte consideret, magis sunt huiusmodi voluntaria, quam involuntaria; sunt enim voluntaria simpliciter, involuntaria autem secundum quid. Unumquodque enim simpliciter esse dicitur, secundum quod est in actu; secundum autem quod est in sola apprehensione, non est simpliciter sed secundum quid. Hoc autem quod per metum agitur, secundum hoc est in actu, secundum quod fit. Cum enim actus in singularibus sint, singulare autem, in quantum huiusmodi, sit hic et nunc; secundum hoc id, quod fit, est in actu, secundum quod est hic et nunc, et non sub aliis conditionibus individualibus (1). »

Solvuntur difficultates.

49. *Obiic.* I. Videtur dicendum cum Puffendorfio, aeque esse involuntariam actionem ex metu, atque ex violentia peractam; ita ut etiam facinora, ex incusso metu patrata, culpa vacent et commiseratione sint digna (2).

Nego prorsus assertum. Violentia ea motio dicitur, cuius principium est extra, renitente subiecto. Ergo opus ex mera violentia effectum, nullo modo attribui potest ei, qui violentiam patitur; is enim patitur invitus, et quantum in ipso est, resistit. Contra qui ex metu agit, se propria voluntate ad alterutram partem propositae optionis inflectit, atque idcirco actum voluntarium revera elicit.

Confundenda vero non sunt, culpae vacuitas et commiseratio. Hanc utique meretur is, qui in eiusmodi coniicitur angustias, ut vel ingentem aliquam calamitatem exquisitaque tormenta subeat, aut a virtute recedat. Verum, si tunc animo frangitur ceditque timori; eius defectio excusari non potest, quasi non voluntaria fuerit, sed vi tantum extorta. Revera enim illa optio e principio manavit interno, cum vera obiecti notitia. Quare qui eamdem maluit, is reapse auctor fuit propriae actionis; quatenus libera voluntate e duobus propositis obiectis, malo nimirum temporaneo vel morali flagitio, ad illud vitandum hoc

(1) *Summa th.* 1.a 2.ae q. VI, a. 6.

(2) *De iure naturae et gentium,* l. I, c. 5.

selegit; cum contra omnium bonorum iacturam ac mortem ipsam praeferre debuisset. Mori potius, quam foedari.

Instabis. Iure Puffendorfius aequiparat metum violentiae. Utrumque enim nascitur ex re voluntati contraria, quae in violentia agit ut praesens, in metu agit ut futura.

R. *Nego paritatem.* Audiatur S. Thomas: « Ea quae aguntur per metum et per vim, non solum differunt secundum praesens et futurum, sed etiam secundum hoc, quod in eo, quod agitur per vim, voluntas non consentit, sed omnino est contra motum voluntatis; sed id, quod per metum agitur, fit voluntarium, ideo quia motus voluntatis fertur in ipsum, licet non propter se sed propter aliud, scilicet ad repellendum malum quod timetur. Sufficit autem ad rationem voluntarii, quod sit propter aliud volitum. Voluntarium enim est non solum quod propter seipsum volumus ut finem, sed etiam quod propter aliud volumus, ut propter finem. Patet ergo quod in eo, quod per vim agitur, voluntas interior nihil agit. Et ideo Gregorius Nissenus dicit: — ad excludendum ea, quae per metum aguntur, in definitione violenti non solum dicitur quod *violentum est cuius principium est extra,* sed additur *nihil conferente vim passo;* — quia ad id, quod agitur per metum, voluntas timentis aliquid confert (1). »

Obiic. II. Sicut qui agitatur timore facit id, quod secus non faceret; ita qui agitatur concupiscentia. Ergo sicut in primo casu actio est quodammodo involuntaria, ita etiam in secundo.

R. *Nego paritatem.* Cuius negationis sic ratio redditur a S. Thoma: « In eo, qui per metum aliquid agit, manet repugnantia voluntatis ad id quod agitur, secundum quod in se consideratur. Sed in eo, qui agit aliquid per concupiscentiam, sicut est incontinens, non manet prior voluntas, qua repudiabat illud quod concupiscitur, sed mutatur ad volendum id quod prius repudiabat. Et ideo quod per metum agitur, quodammodo est involuntarium; sed quod per concupiscentiam agitur, nullo modo. Nam incontinens vi concupiscentiae agit contra id quod prius proponebat, non autem contra id quod nunc vult; sed timidus agit contra id, quod etiam nunc secundum se vult (2). »

(1) *Summa th.* 1.ª 2.ªᵉ q. VI, a. 6.
(2) Ibid. a. 7 ad 2.

Articulus IV.

De principiis, moralitatem actui humano impertientibus.

50. **Actus morales alii obligatorii, alii liberi.** Actus voluntarii strictius accepti, nimirum prout non modo a voluntate procedunt cum cognitione finis, verum etiam ex libera electione fiunt, dividuntur in honestos et turpes, prout relationem habent convenientiae aut discrepantiae cum natura rationali, ad quam pertinent. Cum vero naturae rationalis proprium sit operari iuxta ordinem, hinc fontem moralitatis actionum humanarum in obiectivo ordine rerum, per rationem apprehenso et voluntati proposito, situm esse decrevimus; seu, quod idem sonat, in connexione cum fine ultimo, qui totius ordinis est caput et fundamentum. Quare actus huic ordini respondentes, honesti habentur; qui contra, pravi.

Omissio pravae actionis semper est obligatoria; quia malum agere, nunquam licet. At quoad actionem honestam, distinguendum est. Nam si de actu agitur qui necessarius homini est ut in ordine maneat; eius omissio mala est, ac proinde actus obligationem importat. Quando vero actus nullam exigentiam respectu ordinis praesefert, eius omissio, mala dici nequit, et actus ipse in nostro erit libito; quamvis, si ordini congruat, bonitate fruatur. Hinc actus honestus dividitur in *obligatorium* et *liberum*.

Hisce praeiactis, quaerendum nunc est quibus capitibus ordo rerum obiectivus moralitatem actibus humanis impartiatur.

PROPOSITIONES.

51. Propositio 1ª. *Actus humani moralitatem desumunt ex obiecto, ex fine et ex circumstantiis.*

Prob. prima pars. Cum operatio sit motus quidam, quo animus in obiectum fertur; ab obiecto, quod ipsam terminat, speciem mutuatur. Nam quisque motus specificatur a termino. Hinc obiectum, in quantum speciem tribuit actioni, dicitur *forma* eius, licet extrinseca. Prout igitur obiectum bonum est vel malum, seu rationi conveniens aut discrepans, operatio ipsa bonitatem induet vel malitiam.

Hinc inferes, bonitatem vel malitiam, quam operatio ex obiecto contrahit, illi esse essentialem, ac proinde immutabilem; cum respiciat intrinsecam eius realitatem, seu specificam rationem. Adverte tamen

obiectum sumendum esse in ratione formali, seu sub respectu, quo attingitur ab operante. Obiectum enim in se unum idemque manens, variari potest quoad rationem formalem, prout sub una potius quam alia relatione inspiciatur.

Prob. secunda pars. Finis, etiam cum diversus est ab obiecto, in quod fertur operatio, revera terminat actum voluntatis, impellitque operantem ad actionem eliciendam. Ergo etiam ipse habet rationem termini et causae, respectu actûs. Suo igitur modo in eius moralitatem reapse influit. Immo plerumque novam speciem tribuit actioni. Sic qui eleemosynam elargitur ex motivo religionis, actionem facit duplici affectam bonitate.

Prob. tertia pars. Adiuncta vel circumstantiae, quae obiectum aut operantem afficiunt, se habent in modum accidentium respectu actionis. Atqui accidentia, licet non dent speciem rei, tamen aliquid conferunt ad eius plenam perfectionem; ut ex. gr. figura, color, proportio membrorum respectu hominis. Ergo ex circumstantiis, ex. gr. loci, temporis, qualitatis personae et similium advenit actioni incrementum aliquod vel decrementum quoad eius moralitatem, quamvis non dent speciem.

Ut itaque humanus actus absolute sit bonus, ex nulla harum partium peccare debet; secus, quadantenus saltem, erit malus. Hinc in moralibus exortum est proverbium: *Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu.*

52. Propositio 2ª. *Etsi dantur actus humani secundum speciem et abstractam considerationem indifferentes, nullus tamen datur actus humanus indifferens in individuo, seu concrete spectatus.*

Prob. prima pars. Actus humani desumunt speciem ex obiecto. Atqui dantur obiecta quae, considerata in abstracto et per se, nullam praeseferunt relationem convenientiae vel discrepantiae cum ordine, quem homo prosequi tenetur, sed potius talia sunt, ut tantum ratione finis in bonum vel malum torqueri possint. Exemplo sint deambulatio, gestamen armorum, rusticatio, atque alia generis eiusdem. Ergo actus humani, his respondentes, per se et secundum abstractam considerationem, nec boni nec mali moraliter dici possunt.

Prob. secunda pars. Actio sumitur in concreto, cum inspicitur vestita circumstantiis, quae semper aliquae adsunt, et sub determinato fine, propter quem exercetur ab operante. Hinc cum circumstantiae possint esse bonae vel malae, et, etiamsi indifferentes sint, operans (modo ex advertentia mentis agat) semper ad finem honestum intendere animum teneatur; nequit effici ut actio, concrete spectata, boni-

tate aut malitia omnino viduetur. Ad rem S. Thomas: « Oportet quod quilibet individualis actus habeat aliquam circumstantiam, per quam pertrahatur ad bonum vel malum, ad minus ex parte intentionis finis. Cum enim rationis sit ordinare, actus, a deliberativa ratione procedens, si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi, et habet rationem mali: si vero ordinàtur ad debitum finem, convenit ordini rationis, unde habet rationem boni. Necesse est autem quod vel ordinatur vel non ordinatur ad debitum finem. Unde necesse est, omnem actum hominis, a deliberativa ratione procedentem, in individuo consideratum, bonum esse vel malum (1). »

Solvuntur difficultates.

53. *Obiic.* I. Actio in moralibus specificatur a fine; nam finis proprie terminat intentionem agentis. Ergo falsum est quod actio bonitatem vel malitiam praecipue recipiat ex obiecto.

R. *Dist. ant:* Actio in moralibus specificatur a fine, intrinseco, *concedo;* extrinseco, *subd:* tantum *nego*, etiam *concedo.* Ad *conseq.* nego suppositum, nempe obiectum differre a fine intrinseco.

Duplex finis considerari debet respectu actionis: intrinsecus, qui dicitur *finis operis;* et extrinsecus, nempe quem agens ad arbitrium sibi praestituit, et dici solet *finis operantis.* Primus confunditur cum ipso obiecto, quod per se terminat actionem. Unde illi speciem impertit. Secundus differt ab obiecto et se habet quodammodo per modum circumstantiae. Quare, licet bonitatem vel malitiam actui impertiat, id tamen non facit nisi secundario.

Adverte tamen, hoc dici primum de actibus qui obiectum respiciunt per se bonum vel malum moraliter. Nam si agitur de actibus, per se indifferentibus quoad speciem; hi, ad mores quod attinet, speciem suscipiunt ex fine, licet extrinseco, quia is in eo casu terminat actionem prout moralis est. Deinde dicitur de fine, qui mere comitetur actionem, non vero de fine qui moveat ad actionem et sit causa cur ipsum obiectum appetatur. Si enim id accideret, tunc a fine derivaretur praecipua bonitas aut malitia actionis; siquidem foret ipse, qui praecipue terminaret voluntatem. Unde sapienter dixit Aristoteles: *Qui furatur ut sit adulter, est per se loquendo magis adulter, quam fur* (2).

Obiic. II. Quandoque circumstantiae determinant speciem actus moralis; ut ex. gr. si quis furetur in loco sacro, non committit simpli-

(1) *Summa th.* 1.ª 2.ªᵉ q. XVIII, a. 9.

(2) Quinto *Ethicorum.*

citer furtum sed sacrilegium. Ergo falsum est, speciem semper haberi ex obiecto in actu morali.

R. *Dist. ant:* Quandoque circumstantiae determinant speciem actus moralis, quando transeunt in conditionem obiecti, *conc;* quando manent merae circumstantiae, *nego.*

Evenire potest ut circumstantiae, propter peculiarem convenientiam vel discrepantiam ab ordine rationis, induant et ipsae rationem obiecti, et novam, specie diversam, adducant bonitatem vel malitiam. Sic est de exemplo superius allato; quod non solum est furtum, propter rapinam rei alienae, sed etiam est sacrilegium propter loci sanctitatem, quae violatur. Sed quando manent merae circumstantiae, ut si quis furetur parvam aut magnam vim pecuniae, non mutant speciem actus moralis, sed tantum eius gravitatem amplificant aut minuunt, aut etiam accidentaliter afficiunt.

Obiic. III. Cum obiectum est indifferens, poterit quis operari propter ipsum obiectum, quin aliud intendat. In eo casu actio, etiam concrete spectata, erit indifferens.

R. *Nego antecedens.*

Cum principium actuum humanorum sit ratio, et ratio deliberata nequeat non praestituere sibi in operando aliquem finem; impossibile est ut actus humanus deliberate fiat ab homine, propter ipsum obiectum indifferens, quod hoc ipso, quod est indifferens, non habet rationem finis sed medii. Praeterea, impossibile est ut actus, concrete inspectus, careat circumstantiis temporis, loci, modi, opportunitatis et similium, quae et ipsae plerumque afferunt bonitatem vel malitiam, quatenus consonae sint vel dissonae rationi. Contingere tamen potest ut quis operetur sine deliberatione et cum mente alio avocata, et sic actum indifferentem exerceat. Tunc actus ille non erit ***humanus,*** sed ***hominis,*** ut dici solet; ac proinde casus erit extra praesentem quaestionem. Hic enim agimus de actibus humanis, seu ex deliberatione proficiscentibus.

Articulus V.

De imputabilitate actionum humanarum.

54. **Quid imputabilitas.** Imputabilitas actioni competit ex eo, quod ad causam, unde procedit, referatur. Quare definiri potest: *Proprietas, vi cuius actio aut actionis omissio agenti tribuitur, tamquam vero auctori et causae.* Ut patet, tota quanta est in agentis libertate fundatur. Agentia enim necessaria habentur potius ut instrumenta, quam ut verae causae, respectu actionis, ad quam ab Auctore propriae naturae determinantur.

PROPOSITIONES.

55. Propositio 1ª. *Homo praeditus est libertate.*

Homo plerumque sic agit, ut actio ex eius arbitratu pendeat. Id nulla demonstratione eget, adeo luculento conscientiae patet testimonio. Nemo enim est, qui non sentiat in potestate sua esse se ad nonnullas actiones determinare, cum in statu idoneo ad deliberandum reperitur. Unde existentia libertatis in nobis factum est quoddam immediate notescens, quod nullis sophismatibus obscurari potest. Et quemadmodum Diogenes Zenonem, contra possibilitatem motus loquentem, deambulando confutavit; sic libertatis humanae impugnatores facile refelles, contrarium eius, quod illi iubeant, operando. Atque id quod individualis conscientia testatur, universalis totius generis humani consensus confirmat. Quid enim aliud sunt leges, aut bonorum operum laudes, aut turpium vituperationes, quid praemia aut poenae pro virtute aut vitio apud omnes gentes, sive cultas sive barbaras, nisi totidem voces, quibus humanum genus actionum nostrarum libertatem proclamat?

A priori autem demonstrari potest ex ipsa natura voluntatis. Nam cum voluntas nihil aliud sit, nisi appetitus rationalis, in obiectum fertur, prout ipsi a ratione proponitur. Quoties itaque ratio voluntati proponit obiecta, quae nec sint felicitas nec cum felicitate necessario iungantur; motus voluntatis indifferens manet quoad illa appetenda vel respuenda. Utrumque enim a ratione iudicatur posse fieri, et utrinque habetur aliquid, quod appetitum attrahat vel repellat. Nam ex eo quod in obiecto bonitas inest, motivum apparet appetitioni excitandae idoneum; ex eo autem, quod bonitas illa finita est et aliqua ex parte deficiens, voluntati obiicitur tamquam non necessaria, et talis ut merito omitti, et, si cum malo admiscetur, odio etiam haberi possit. Ergo voluntas in eiusmodi obiecta necessario non fertur; ac proinde si ea eligit, ideo eligit quia ad unam optionis partem prae alia se inclinat sponte sua. Ex obiecto enim, sic a ratione proposito, nulla quoad appetitionem necessaria determinatio proficiscitur.

Atque haec sufficiant, cum sit veritas in Metaphysica late discussa.

56. Propositio 2ª. *Actus, sive bonus sive malus, homini libere agenti, iure imputatur.*

Prob. Imputari actum nihil aliud est, quam alicui tribui tamquam vero auctori et causae. Atqui homo libere agens est vere auctor et causa actionis, quam facit; ex ipso enim pendet quod illa sit potius,

quam non sit. Ergo actus homini, libere agenti, iure imputatur. Ad rem S. Thomas: « Tunc actus imputatur agenti, quando est in potestate ipsius; ita quod habeat dominium sui actus. Hoc autem est in omnibus actibus voluntatis; quia per voluntatem homo dominium sui actus habet (1). »

Idipsum patet a signo. Nam, cum quis ne actio ipsi imputetur cavere nititur; non aliam excusationem affert, nisi quod liber in ea patranda non fuerit, sive propter ignorantiam sive propter impotentiam. Ex quo implicite fatetur iure actum iis imputari, qui ex deliberata voluntate operantur.

57. Propositio 3ª. *Ex imputatione actus iure laus aut vituperium emergit.*

Prob. Cum actio non utcumque, nimirum physice tantum spectata, sed ut affecta moralitate, seu ut honesta est vel turpis, imputetur homini; homo vere consideratur tamquam auctor propriae perfectionis vel turpitudinis, in genere morum. Hinc oritur ut homo existimatione vel contemptu sit dignus, et laudem vel vituperationem consequatur. Apposite S. Thomas: « Ex hoc dicitur actus culpabilis, vel laudabilis, quod imputatur agenti. Nihil enim est aliud laudari vel culpari, quam imputari alicui malitiam vel bonitatem sui actus (2). »

58. Propositio 4ª. *Etsi imputabilitas cum moralitate semper coniungatur, ab illa tamen distingui debet.*

Prob. Coniungitur quidem, quia nulla actio proprie moralis esse potest, nisi sit etiam libera. Est enim libertas elementum illud, ex quo oritur ut ordo rationis voluntatem afficere et in actibus, qui ab homine fiunt, inesse possit. Similiter actio nulla libera in individuo exsurgit, quin aliquā moralitate instruatur. Ut enim supra dixi, actio in individuo, quae indifferens sit, non datur. Moralitas igitur et imputabilitas in actione humana semper consociantur. Confundi vero non debent inter se; quia utriusque notio, ut ex dictis patet, diversa admodum est. Immo etiam quandoque potest alicui imputari actio, quin eiusdem moralitas imputetur; si forte is liber in ea exerendā fuerit, sed eius malitiam propter ignorantiam non adverterit. Praeterea potest quis investigare primum an actio imputanda sit agenti, et deinceps inquirere utrum honesta sit vel turpis. Quod certe fieri nequiret, si moralitas cum imputabilitate converteretur.

(1) *Summa th.* 1.ª 2.ªᵉ q. XXI, a. 2.
(2) Ibidem.

Solvuntur difficultates.

59. *Obiic.* I. Etiam causae naturales perficiuntur propriis actionibus, aut propter defectum se deteriores efficiunt; et tamen nec laudantur nec vituperantur. Ergo a pari idem de homine dicendum est.

R. *Conc. ant.* et *nego paritatem.* Ideo causae naturales nec laude nec vituperatione dignantur, quia non sunt dominae propriorum actuum; natura enim est determinata ad unum. Contrarium est de homine, per liberam voluntatem operante. Laus autem et vituperium nascitur ex imputabilitate, imputabilitatis autem radix est libertas.

Obiic. II. Artifex quandoque efficit vitiosum opus, nec tamen inde culpam moralem incurrit. Ergo a pari homo libere poterit actum moraliter malum exercere, quin ex hoc sit vituperabilis.

R. Hic etiam neganda est paritas. Aliud est enim deficere a fine particulari, ad quem homo non obligatur; aliud deficere a fine universali totius humanae vitae, ad quem homo ordinare se debet. Ad rem S. Thomas: « Ratio aliter se habet in artificialibus, et aliter in moralibus. In artificialibus enim ratio ordinatur ad finem particularem, quod est aliquid per rationem excogitatum. In moralibus autem ordinatur ad finem communem totius humanae vitae; finis autem particularis ordinatur ad finem communem. Cum autem peccatum sit per deviationem ab ordine ad finem, in actu artis contingit dupliciter esse peccatum. Uno modo per deviationem a fine particulari, intento ab artifice; et hoc peccatum erit proprium artis, puta si artifex intendens facere bonum opus, faciat malum. Alio modo per deviationem a fine communi humanae vitae; et hoc modo dicetur peccare, etiamsi intendat facere malum opus, et faciat per hoc ut alius decipiatur. Sed hoc peccatum non est proprium artificis, in quantum artifex, sed in quantum homo. Unde ex primo peccato culpatur artifex in quantum artifex, sed ex secundo culpatur homo in quantum homo. Sed in moralibus ubi attenditur ordo rationis ad finem communem humanae vitae, semper peccatum et malum attenditur per deviationem ab ordine rationis ad finem communem humanae vitae; et ideo culpatur ex tali peccato homo et in quantum est homo et in quantum moralis est. Unde philosophus dicit in VI Ethicorum: *Quod in arte volens peccans est eligibilior, circa prudentiam autem minus*, sicut in virtutibus moralibus, quarum prudentia est directiva (1). »

(1) *Summa th.* 1.ª 2.ªᵉ q. XXI, a. 2 ad 2.

ARTICULUS VI.

De merito et demerito.

60. **Quid meritum vel demeritum.** Actiones humanae, seu a libera voluntate procedentes, triplici potissimum aspectu considerari possunt: scilicet: quoad ordinem rationis, ipsis a natura praestitutum; quoad subiectum, quod earum est causa; quoad alios, in quorum emolumentum vel detrimentum cedunt. Sub prima habitudine, moralitatem important; sub secunda, imputabiles evadunt; sub tertia, meriti vel demeriti notionem induunt, quae nihil est aliud nisi *Congruae retributionis exigentia.* Porro retributio, quae merito debetur, dicitur *praemium;* retributio, quae debetur demerito, dicitur *poena.*

PROPOSITIONES.

61. PROPOSITIO 1ª. *Homo actibus suis potest apud alios mereri vel demereri.*

Prob. Homo actibus suis potest aliquid efficere, quod in alterius emolumentum cedat; quin ad id, mercede pacta, ex peculiari obligatione teneatur. In eo casu ratio ordinis et debitae proportionis postulat ut is, qui opera alterius auctus est, vicem illi rependat, ac tantumdem reddat de bonis suis, quantum recepit; saltem ipsum compenset grati animi sensu. Id vero non est aliud, nisi actui inesse exigentiam praemii, nempe meritum.

Consimilis ratiocinatio fiat pro actionibus, quae contra in alterius detrimentum vergunt. Iis enim, ex eodem ordinis principio, debitum inest subeundi poenam, nempe ut auctori tantumdem boni dematur, quantum ipse alteri actione sua abstulit.

Nota: Ut quis apud alterum mereatur, opus non est ex nullo officio ad actionem praestandam adstringi; sed sufficit, ut dixi, ut ad illam ex peculiari contractu non teneatur, recepta mercede. Si enim id fiat, meritum nullum erit; propterea quod tunc actio illi, in cuius bonum cedit, directe debetur, tamquam aliquid ad quod ius acquisivit. Quamquam, eo etiam casu, qui actionem ponit mereri poterit, propter peculiarem diligentiam vel celeritatem aut adiuncta alia, praeter consuetum ordinem conquisita. Sed quoties, nulla peculiari pactione cogente, quis in bonum alterius operatur; etiamsi officium aliquod et generalis obligatio id praecipiat; tamen eius actio rationem meriti revera induit

et ad praemium saltem grati animi ius affert. Et sane, quamvis caritate patria omnes devincimur; tamen quis negabit valde mereri eum, qui curis omnibus eam illustrare, augere et ab hostibus tueri studet? Itemque, etsi egentibus opem ferre naturae lege iubeamur, quis meritum negabit ei, qui huic officio optemperat? Idem dic de sexcentis aliis exemplis generis eiusdem.

62. Propositio 2ª. *Homo actibus suis mereri potest vel demereri etiam apud societatem.*

Prob. Homo actibus suis potest incrementum vel detrimentum afferre tum bono communi societatis, tum bono privato sociorum. In utroque casu ratio ordinis et proportionis exigit, ut ipsi in bonis aut in malis aequivalens restituatur. Ad rem S. Thomas: « Meritum vel demeritum dicuntur in ordine ad retributionem, quae fit secundum iustitiam. Retributio autem secundum iustitiam fit alicui ex eo, quod agit in profectum vel nocumentum alterius. Est autem considerandum quod unusquisque, in aliqua societate vivens, est aliquo modo pars et membrum totius societatis. Quicumque ergo agit aliquid in bonum vel malum alicuius in societate existentis, hoc redundat in totam societatem: sicut qui laedit manum, per consequens laedit hominem. Cum ergo aliquis agit in bonum vel malum alterius singularis personae, cadit ibi dupliciter ratio meriti vel demeriti. Uno modo secundum quod debetur ei retributio a singulari persona, quam iuvat vel offendit; alio modo secundum quod debetur ei retributio a toto collegio. Quando vero aliquis ordinat actum directe in bonum et malum totius collegii, debetur ei retributio primo quidem et principaliter a toto collegio, secundario vero ab omnibus collegii partibus. Cum vero aliquis agit quod in bonum proprium vel malum vergit, etiam debetur ei retributio in quantum etiam hoc vergit in bonum commune, secundum quod ipse est pars collegii (1). »

63. Propositio 3ª. *Homo actibus suis mereri potest vel demereri apud Deum.*

Prob. Etsi Deus in se quoad propriam perfectionem augeri nequeat; augeri tamen potest quoad gloriam extrinsecam, et honorem ipsi exhibendum a rationali creatura. Insuper cum sit gubernator totius universi et potissimum societatis humanae; sibi quodammodo tribuit quidquid in bonum huius societatis aut membrorum eius efficitur. Ex duplici hoc capite homo mereri potest apud Deum, quatenus honorem Deo debitum procurat, et quatenus ceterorum hominum saluti et per-

(1) *Summa th.* 1.ª 2.ªe q. XXI, a. 3.

fectioni operam navat. Audiamus iterum Aquinatem: « Actus alicuius hominis habet rationem meriti vel demeriti, secundum quod ordinatur ad alterum vel ratione sui vel ratione communitatis. Utroque autem modo actus nostri boni vel mali habent rationem meriti vel demeriti apud Deum. Ratione quidem ipsius, in quantum est ultimus hominis finis; est autem debitum ut ad finem ultimum omnes actus referantur. Unde qui facit actum malum, non referibilem in Deum, non servat honorem Dei, qui ultimo fini debetur. Ex parte vero totius communitatis universi; quia in qualibet communitate ille, qui regit communitatem, praecipue habet curam boni communis; unde ad eum pertinet retribuere pro his, quae vel bene vel male fiunt in communitate. Est autem Deus gubernator totius universi et specialiter rationalium creaturarum. Unde manifestum est quod actus humani habent rationem meriti vel demeriti per comparationem ad ipsum: alioquin sequeretur quod Deus non haberet curam de actionibus humanis (1). »

Solvuntur difficultates.

64. *Obiic.* I. Meritum et demeritum important ordinem ad compensationem emolumenti vel damni, quod alteri procuratur. Sed nullus actus hominis potest vergere in emolumentum vel damnum Dei. Ergo nulli actui humano potest inesse ratio meriti vel demeriti respectu Dei.

R. Haec difficultas omnino evanescit ex iis, quae dicta sunt in thesi tertia; ex quibus apparet distinguendam esse *minorem:* Nullus actus humanus potest vergere in emolumentum vel damnum Dei, quoad perfectiones et bonum eius intrinsecum, *conc;* quoad gloriam extrinsecam, et ordinem ab ipso constabilitum in rebus, *nego.* Ad rem S. Thomas: « Per actum hominis, Deo secundum se nihil potest accrescere vel deperire; sed tamen homo, quantum in se est, aliquid subtrahit Deo vel ei exhibet, cum servat vel non servat ordinem, quem Deus instituit (2). »

Obiic. II. Instrumentum nihil meretur vel demeretur apud eum, qui utitur instrumento; quia tota actio instrumenti est utentis ipso. Sed homo in agendo est instrumentum divinae virtutis. Ergo homo, bene agendo vel male, non meretur vel demeretur apud Deum.

R. Huic difficultati, quam sibi proponit, sic respondet S. Thomas: « Dicendum quod homo sic movetur a Deo ut instrumentum, quod

(1) *Summa th.* 1.ª 2.ªᵉ q. XXI, a. 4.
(2) Ibid. a. 4 ad 1.

tamen non excludit quin moveat seipsum per liberum arbitrium; et ideo per suum actum meretur vel demeretur apud Deum (1). » Quare sic *distingues mai:* Instrumentum nihil meretur vel demeretur apud eum, qui eo utitur, si est instrumentum mere passivum, *concedo;* si est activum et liberum, *nego.*

Obiic. III. Homo quidquid habet naturae aut virium, accepit a Deo. Ergo quidquid in Dei obsequium operatur, nihil aliud facit, quam Deo reddere, quod Dei est. Apud ipsum igitur mereri non potest.

R. *Conc. ant.* et *distinguo consequens:* Nihil aliud facit, quam Deo reddere quod ita est Dei, ut sit etiam ipsius hominis, *conc;* quod ita est Dei, ut nullo modo sit hominis, *nego.*

Ex obiectione non aliud sequitur, nisi non posse homini respectu Dei competere meritum, secundum absolutae iustitiae rigorem. Hic enim requirit ut inter terminos, quos respicit, mutua sit independentia, saltem respectu eius rei, in qua alter alterum sibi obligat. Id certe competere homini nequit, respectu Dei. Homo enim quidquid possidet, a Deo largiente suscepit, eidemque quodammodo restituere per rectam operationem tenetur. Nihilominus cum libertate sit praeditus, vere auctor est et principium suarum actionum, in iisque ex se eliciendis aliquid propria determinatione confert. Quare inter ipsum et Deum aliqua intercedit ratio iustitiae, non stricte dictae, sed secundum quamdam proportionem; quatenus recto usu libertatis homo se determinat ad servandam legem a Deo latam, cum possit contrarium operari. Quoniam vero divina sapientia dictavit, homini sic operanti responsuram esse adeptionem proprii finis, tamquam mercedem et praemium ipsi consentaneum; ordo postulat ut id reapse homini, recte operanti, Deus praestet. Nec vero rectitudo essentialis divinae voluntatis ab eo ordine recedere Deum sinit, qui sanctissimus est et suae sapientiae reluctari non potest. At, ut quisque videt, Deus in hoc non tam homini, quam potius suae sapientiae et bonitati debitor efficitur.

Articulus VII.

De passionibus.

65. **Quid sensibilitas.** Ex intellectu et voluntate, respectu habito ad obiectivum ordinem rerum, quemadmodum supra explicavi, essentia actus moralis in se constituitur. Attamen homo non solum ratione, verum etiam sensibilitate constat, quae ad actionum huma-

(1) Loco supra citato ad 2.

narum exercitium suo modo opitulatur. Ergo de hac quoque pauca dicamus necesse est, quantum videlicet cum moralitate actuum humanorum connectitur.

Sensibilitas, generatim inspecta, facultatem tum cognoscendi tum appetendi complectitur. At de ipsa prout facultate cognoscendi continetur, quae per diversos sensus se evolvit, et in imaginatione quasi in centro colligitur, nihil peculiare hic dicendum occurrit. Per se enim cuique patet, eam nonnisi instrumentum esse rationis, cui materiam abstrahendarum idearum suppeditat. Quaenam vero eius natura sit, quidque ad exercitium suorum actuum postulet, id satis superque in Psychologia disceptatum est. Restat igitur ut de altera eius parte sermocinemur, quae ad appetitionem spectat.

Itaque tendentia illa vitalis, qua animans in bonum sensibus propositum fertur, atque a malo retrahitur, sensilis appetitio nominatur. Haec nonnisi obiectum materiale et concretum proprie respicit, cum nequeat superare principium a quo generatur. In homine autem propter coniunctionem, quam habet cum parte rationali, saepenumero appetitionem ipsam voluntatis circa bonum spirituale comitatur; ita tamen, ut non circa illud versetur, sed solum circa phantasma imaginationis, quod una cum conceptione mentis excitatur, et in quo obiectum illud spirituale quodammodo relucet.

66. **Quid passio.** Sensilis appetitio, cum remissior est, affectus dumtaxat quosdam constituit. At in altiore suo gradu subiectum vehementer commovet, nec in sola facultate se continet, sed corporis ipsius transmutationem quamdam gignit, praeter statum consuetum et naturalem. Id cernere est in homine, ira correpto, cuius os pallore suffunditur, artus contremiscunt, scintillant oculi. Hi vehementiores sensibilitatis motus *passiones* vocantur; quae proinde definiri possunt sic, ut esse dicantur: *Vehementior excitatio sensilis appetitus, cum insueta corporis commotione.* Ex quo patet: passiones duplici elemento constare: nimirum actu facultatis sensitivae, et transmutatione seu alteratione organismi.

67. **Concupiscibilis et irascibilis.** Passiones, communiter acceptae, bifariam dividuntur; in partem videlicet *concupiscibilem,* et in partem *irascibilem.* Prima eos motus appetitus complectitur, qui versantur circa bonum prosequendum aut malum aversandum, per se et simpliciter inspecta, prout nempe bonum aut malum sunt. Altera pars continet passiones, quae respiciunt bonum aut malum non simpliciter spectatum, sed apprehensum ut arduum et ad consequendum vel declinandum difficile. Id vero provenit ex eo, quod ad alterum con-

sequendum aut alterum vitandum, re aliqua impediamur. Quare hi motus animi obiectum sic spectant, ut simul spectent impedimenta, quibus obiectum adstringitur.

68. **Passiones partis concupiscibilis.** Sex numerantur a S. Thoma nimirum *amor* et *odium, desiderium* et *fuga, gaudium* et *tristitia* (1). Hic census optimus est. Etenim appetitio sènsilis, quoties circa bonum per se inspectum versatur, considerari potest vel in ordine ad meram propositionem obiecti convenientis, praescindendo a praesentia eiusdem vel absentia; vel potest referri ad obiectùm in quantùm abest, vel denique ad obiectum in quantum praesens est et possessum. Hinc tres exsurgunt affectus: *amor, desiderium, delectatio;* quorum primus in mera complacentia et affectus adhaesione ad obiectum reponitur; alter in tendentia ad illud, prout est absens; tertius in iucunda quadam quiete, ex adeptione boni delectabilis consequente. Consimilis ratiocinatio fiat de malo, etiam simpliciter considerato; et sic tres aliae oppositae emergent passiones: *odium, fuga, tristitia.* Malo enim proposito, aversio quae pullulat in appetitu, dicitur odium; nisus ad malum illud fugiendum, dicitur fuga; denique illa veluti oppressio, quae sentitur ex praesentia rei incommodae, quae iam nos occupavit, nominatur tristitia.

69. **Passiones partis irascibilis.** Si bonum et malum non simpliciter, sed ut difficulter consequendum aut vitandum spectatur, quinque passiones habebuntur, ad partem irascibilem pertinentes, nimirum: *Spes* et *desperatio*, *audacia* et *timor*, denique *ira.* Ac sane, bonum obtentu difficile vel sic obiicitur, ut difficultas eius superabilis appareat, atque ita oritur *spes;* contra vero *desperatio.* Item malum, imminens et ad cavendum difficile, vel sic proponitur ut nisu aliquo vitari queat, et tunc appetitus exsurgens ad removendum impedimentum dicitur *audacia;* vel sic apparet ut difficultate, quam habet, animum quasi opprimat, et tunc affectus illi respondens dicitur *timor.* Denique si malum non amplius imminet, sed iam incumbit; enascens appetitus ulciscendi causam, quae illud produxit, vocatur *ira* (2).

(1) *Summa th.* 1.ª 2.ª q. XXIII, a. 4.

(2) Cartesius librum de passionibus elucubravit, trifariam dispartitum, in quo, hac veterum doctrina reiecta, novam quamdam theoriam obtrudere conatus est, de qua sic iudicavit Thomasius: « Etsi Cartesius nobilissimam Ethicae doctrinam de passionibus animi se demonstrasse opinatus fuerit, infinitis tamen eamdem contradictionibus repletam esse facile ostendi potest. » *Cautelarum,* p. 1, c. 14, § 54. Ne autem tempus in eius refutatione frustra teramus, hoc unum sufficit animadvertere, quod constituat primum affectum, qui in nobis excitatur, esse *admi-*

Atque hae quidem passiones elementares et primitivae habentur. Ex harum vero multiplici iunctione aliae nascuntur passiones secundariae, quas mixtas appellare licet. Huiusmodi essent, *invidia*, *commiseratio*, *pudor*, et similia; quae non ex sola sensibilitate pullulant, sed ex interventione et concursu partis etiam rationalis. Iam facile intelligitur horum omnium affectuum fundamentum primum esse amorem, qui ceteris praesupponitur eosque veluti quadam sui transformatione progignit (1).

70. **Errores duo.** Discutiendum modo est quamnam relationem cum moralitate passiones retineant, seu an bonitatem aliquam vel malitiam per se afferant. Fuit enim Stoicorum opinio passiones per se malas esse et prorsus eliminandas, unde ἀπαθείαν seu passionum carentiam in sapiente requirebant (2). Contra, Fourier, *gallici Socialismi* fautor, in suo libro quem de *Consociatione, ad domum, industriam et agriculturam spectante* inscripsit, docet passiones per se legitimas esse et bonas, atque ad sibi obtemperandum homines obligare. Felicitatem vero in hoc consistere, quod multae passiones habeantur et multa media ad easdem explendas (3).

rationem. At admiratio non ex novitate rei simpliciter sumpta, sed ex eius raritate et insolentia enascitur. Quare iam subaudit alias perceptiones rerum, quarum consueto cursui et ordini adversetur repentina illa apparitio, quam miramur. Quoniam vero ordo affectuum respondet ordini cognitionis; clarissime patet admirationem esse non posse primum affectum. Praeterea, admiratio est affectus rationalis, non sensibilis. Oritur enim ex apprehensione eventi, cuius causa nos lateat. Unde requirit ut res, circa quam versatur, concipiatur ut effectus, de quo intelligamus esse quidem aliquam causam, sed qualis ea sit ignoremus. At vero rem concipere ut effectum, et ad causam detegendam tendere, rationis est non sensuum. Ergo Cartesius in hac controversia statum quaestionis vel sponte migravit vel invitus non intellexit.

(1) Multa passionum, quas recensuimus, nomina, propter analogiam notionis et linguae paupertatem, usurpantur etiam ad consimiles affectus voluntatis exprimendos. Sic amor complacentiam etiam significat et adhaesionem animi ad bonum rationale; et cum ferri possit vel in personam aliquam propter se dilectam, vel in rem propter nos appetitam, dividi solet in amorem amicitiae et amorem concupiscentiae.

(2) Vide Laertium, lib. 1.

(3) Vide *Etudes sur les reformateurs contèmporains etc. par* M. Louis Reibaud.

PROPOSITIONES.

71. Propositio 1ª. ***Passiones, per se spectatae, nec bonae nec malae sunt moraliter; sunt vero, quatenus imperium rationis sequuntur.***

Prob. prima pars. Passiones, utpote ad sensilem naturam pertinentes, per se neque ordinis apprehensionem sequuntur, neque ex libera electione excitantur. Sed moralitas ex parte obiecti procedit ab apprehensione ordinis, ex parte vero subiecti fundatur in exercitio libertatis. Ergo passionibus, per se inspectis, nulla inest moralitas, seu bonitas vel malitia.

Prob. secunda pars. Passiones, prout imperantur a ratione, libertatem participant, et ordinationem principii a quo moventur. Atqui ex ordinis apprehensione, respectu actus liberi, generatur moralitas. Ergo passiones, prout imperio et ordini rationis subduntur, moralitatem participant, seu bonae sunt vel malae.

Ad rem S. Thomas: « Passiones animae dupliciter possunt considerari. Uno modo, secundum se. Alio modo, secundum quod subiacent imperio rationis et voluntatis. Si igitur secundum se considerantur, prout scilicet sunt motus quidam irrationalis appetitus, sic non est in eis bonum vel malum morale, quod dependet a ratione, ut supra dictum est. Si autem considerantur, secundum quod subiacent imperio rationis et voluntatis, sic est in eis bonum vel malum morale. Propinquior enim est appetitus sensitivus ipsi rationi et voluntati; quam membra exteriora, quorum tamen motus et actus sunt boni vel mali moraliter, secundum quod sunt voluntarii. Unde multo magis et ipsae passiones, secundum quod sunt voluntariae, possunt dici bonae vel malae moraliter. Dicuntur autem voluntariae, vel ex eo quod a voluntate imperantur, vel ex eo quod a voluntate non prohibentur (1). »

72. Propositio 2ª. *Passiones in homine egent moderamine rationis.*

Prob. Quod inferius est, eget moderamine principii superioris, ut ordo subsistat. Sed passiones in homine spectant ad partem inferiorem, nempe sensitivam, et superior pars hominis est ratio, a qua homo speciem accipit et vi cuius a brutis discriminatur. Ergo passiones in homine egent temperari regimine rationis. Praeterea, passiones per se caecae sunt et ordinem non percipiunt; sed quantum possunt pe-

(1) *Summa th.* 1.ᵉ 2.ᵃᵉ q. XXIV, a. 4.

culiari suo obiecto unice affiguntur. Unde etiam in suo motu limite carent, potissimum in homine; in quo, propter influxum partis intellectivae, obiectum passionum indefinitam quamdam amplitudinem et durationem induit. Quare, si libera illis fraena laxentur; non solum ordo, qui bonum est mentis, omnino corruit, sed ipsa animalis vita pessumdatur. Quod adeo verum est, ut brutis, quae ob rationis carentiam passiones ordinare propria virtute non possunt, natura providit instinctu, qui eas limite aliquo quoad tempus durationis et modum exercitii physice adstringeret. At homo divina luce rationis, qua donatur, optime potest concepto ordine passiones dirigere et temperare, tum respectu obiecti, circa quod versantur, tum respectu modi, ne debitam mensuram excedant. Quod si in hoc pugna saepe non levis sustinenda est; procul dubio hic ipse conflictus in magnum hominis emolumentum redundat. Exinde enim potissimum exsurgit illa virtutis palaestra, quae homini in hac vita ad merendum proposita est et destinationem eius in praesenti constituit. Passiones igitur pro libertatis usu ad bonum et malum torqueri possunt, et homini datae sunt tamquam domitoribus equi, ut quasi in gyrum ductae edomentur atque rationis imperio subiiciantur.

Solvuntur difficultates.

73. *Obiic.* I. Tullius *in tertio libro Tusculanarum quaestionum* passiones appellat animi morbos. Sed morbus animi est moraliter malus. Ergo passiones per se inspectae sunt malae.

R. Id Tullius asserit ex opinione Stoicorum; quae a veritate discedit. Ceterum passiones dici possunt morbi et aegritudines animi, quando carent moderamine rationis; et in hoc sensu dictio illa saepe usurpatur sermone communi. Verum id contra nos vim non habet; siquidem passiones indifferentes esse diximus, prout per se spectantur, non in quantum praeter dictamen rationis insurgunt. Sic malae dici possunt, non *formaliter*, sed *dispositive;* quatenus ad malum alliciunt.

Obiic. II. Quidquid inducit ad peccandum, malum est formaliter. Atqui passiones inducunt ad peccandum. Ergo malae sunt formaliter.

R. *Conc. mai.* et *dist. min:* Passiones inducunt ad peccandum cum a ratione non cohibentur, *conc;* cum cohibentur, *nego.* Tantum abest ut passiones, fraeno rationis cohibitae et ordinatae, ad peccandum inducant, ut potius ad virtutem pertineant. Temperantia enim et fortitudo, ut infra videbimus, in parte concupiscibili et irascibili appetitus sensilis, tamquam in subiecto, resident.

Obiic. III. Verecundia per se spectata bona est in genere morum; contra invidia est mala. Sed utraeque sunt passiones. Ergo dantur passiones per se bonae et per se malae moraliter.

R. *Dist. min:* Utraeque sunt passiones simplices, *nego;* sunt passiones mixtae, quae participant iudicium rationis et motum liberae voluntatis, *concedo.* Audiatur S. Thomas, « Species actus vel passionis dupliciter considerari potest. Uno modo, secundum quod est in genere naturae; et sic bonum vel malum morale non pertinet ad speciem actus vel passionis. Alio modo, secundum quod pertinet ad genus moris, prout scilicet participat aliquid de voluntario et iudicio rationis; et hoc modo bonum et malum morale possunt pertinere ad speciem passionis, secundum quod accipitur ut obiectum passionis aliquid de se conveniens rationi vel dissonum a ratione; sicut patet de verecundia, quae est timor turpis, et de invidia, quae est tristitia de bono alterius (1). »

Obiic. IV. Passionibus, ut vult Fourier, per se spectatis obediendum est. Nam naturae propensionibus vox Dei manifestatur. Passiones autem etiam in homine sunt propensiones naturae.

R. *Nego* primum assertum. Ad probationem *dist. mai:* Naturae propensionibus vox Dei manifestatur, si propensiones sumuntur iuxta ordinem a Deo intentum, *conc;* si praeter hunc ordinem, *nego. Minorem* vero pariter *dist:* Passiones in homine sunt propensiones naturae mere animalis, *conc;* animalis rationalis, *subd:* quatenus a ratione ordinandae sint, *conc;* praeter hanc ordinationem, *nego.*

Natura hominis una est, videlicet animalitas rationalis. Unde hae propensiones, quae ab animalitate oriuntur, in tantum pertinent ad naturam hominis, in quantum rationalitate informantur, nimirum in quantum rationis imperio subduntur. Si secus fiat, animalitas per se spectabitur; quae proinde non amplius humana sed belluina censenda est. Atque ad id blanduli illi philosophi, qui *carnis redemptionem* praedicant, revera spectant, ut hominem commutent in belluam.

Articulus VIII.

De habitibus prout ad mores spectant, seu de virtute et vitio.

74. **Quid habitus.** Ad principia, quae active in actus morales influunt, revocantur habitus, quibus expeditior et intensior fit operatio. Iamvero de habitibus, entitative spectatis, loquuti sumus in Psycho-

(1) *Summa th.* 1.ª 2.ªᵉ q. XXIV, a. 1.

logia; hic de ipsis sermonem habemus, prout considerantur in ordine morum, seu prout virtutem aut vitium constituunt. Sic sumptus habitus definiri potest: *Qualitas qua subiectum disponitur ad bene vel male operandum.*

75. **Quid virtus.** Virtus generatim exprimit quamdam potentiae perfectionem. Et quoniam potentia, ut talis est, ordinatur ad actum; eius perfectio in hoc consistit, ut actui propinquior efficiatur, atque ad ipsum eliciendum, quoad fieri potest, determinetur. Hinc potentiae, quae ex necessitate agunt, cum sint vi naturae determinatae ad unum in operando, per se virtutes vocantur. Sic dicitur virtus ignis, virtus plantae, virtus equi, et ita porro. At potentiae rationales, quae indeterminationem quamdam habent respectu plurium, egent habitibus, ut ad partem unam prae alia inflectantur. Hi etiam virtutes appellantur, sive ad partem cognoscitivam pertineant, ut scientia, sive ad partem appetitivam, ut liberalitas. Sed strictiore sensu nomen virtutis competit habitibus, quae partem appetitivam exornant, his enim homo dicitur simpliciter *bonus;* cum contra habitibus intellectualibus dicatur *bonus* secundum quid, nempe bonus philosophus vel bonus mathematicus. Et ratio est quia habitus appetitivus non modo disponit ad actum, sed etiam inclinat ad rectum usum illius dispositionis; cum usus potentiarum a vi appetitiva dependeat. Sic potest quis male uti sua scientia vel arte; at nemo potest male uti sua iustitia.

Hinc virtus moralis definitur a S. Augustino: *Bona qualitas mentis, qua recte vivitur et nemo male utitur* (1). Dicitur *mentis*, ut indicetur subiectum, nempe animus, licet respectu potentiarum quibus instruitur. Additur *bona qualitas*, ut exprimatur tum perfectio, quam virtus affert, tum genus huius perfectionis. Nam virtus est conveniens dispositio animae, sicut pulcritudo et sanitas sunt debitae dispositiones corporis. Inhaeret autem per modum qualitatis, cum sit habitus; qui, ut in Metaphysica dictum est, ad genus qualitatis refertur. Denique reliqua vocabula *qua recte vivitur et nemo male utitur*, exprimunt ordinem ad actum, sub duplici respectu proprio virtutis moralis, quatenus nempe non modo inclinat ad bonam operationem, sed etiam ad bonum usum.

76. **Quid vitium.** Dispositio contraria virtuti est vitium, quod est habitus malus; et generatim consistit in hoc, ut subiectum, quoad operationem, aliter disponatur, quam eius natura poscit. Cum vero natura hominis sit rationalis, vitium in genere morum, in tantum homini repugnat, in quantum repugnat rationi. Hinc vituperationis ductum est nomen.

(1) *Contra Iulianum*, lib. IV, c. 3.

PROPOSITIONES.

77. Propositio 1ª. *Homo ad perfecte operandum indiget virtutibus.*

Prob. Ut homo perfecte se habeat respectu operationis rectae, ita in se disponi debet, ut illam exerceat constanter, prompte et delectabiliter. Hae vero proprietates non obtinentur, nisi per habitum; et habitus, bene disponens ad honestam operationem, dicitur virtus. Ergo virtus necessaria homini est ad perfecte operandum. Apposite S. Thomas: « Habitibus virtutum ad tria indigemus. Primo, ut sit uniformitas in operatione. Ea enim, quae ex sola operatione dependent, facile immutantur, nisi secundum aliquam inclinationem habitualem fuerint stabilita. Secundo, ut operatio perfecta in promptu habeatur. Nisi enim potentia rationalis per habitum aliquo modo inclinetur ad unum, oportebit semper, cum necesse fuerit operari, praecedere inquisitionem de operatione; sicut patet de eo qui vult considerare, nondum habens scientiae habitum, et qui vult secundum virtutem operari habitu virtutis carens. Unde Philosophus dicit in 3. Ethicorum *quod repentina sunt ab habitu.* Tertio, ut delectabiliter perfecta operatio compleatur, quod quidem fit per habitum. Qui, cum sit per modum cuiusdam naturae, operationem sibi propriam quasi naturalem reddit, et per consequens delectabilem. Nam convenientia est delectationis causa. Unde Philosophus in 2. Ethicorum ponit signum habitus delectationem in opere exsistentem (1). »

78. Propositio 2ª. *Virtutes naturaliter non acquiruntur, nisi per frequentiam actuum.*

Prob. Virtus est habitus quidam, seu propensio constans ad eosdem actus producendos, facultati superaddita. Sed propensio huiusmodi, humana industria et intra naturae ordinem, non aliter comparari potest, nisi repetitione actuum; sic enim facultas inflexionem quamdam contrahit et quasi determinationem ad unum. Ergo, nonnisi actibus iterandis virtutes naturaliter acquiruntur. Denuo S. Thomas: « Sciendum est, quod inclinatio rerum naturalium consequitur formam. Et ideo est ad unum, secundum exigentiam formae; qua remanente, inclinatio tolli non potest, nec contraria induci. Et propter hoc res naturales neque assuescunt ad aliquod, neque desuescunt. Quantumcumque enim lapis sursum feratur, nunquam ad hoc assuescit, sed semper inclinatur ad motum deorsum. Sed ea, quae sunt ad utrumlibet, non

(1) *Qq. Disp.* Quaestio *De virtutibus in communi,* a. 1.

habent aliquam formam, ex qua declinent ad unum determinate, sed a proprio movente determinantur ad aliquid unum; et, hoc ipso quod determinantur ad ipsum, quodammodo disponuntur in idem; et cum multoties inclinantur, determinantur ad idem a proprio movente et firmatur in eis inclinatio determinata, ita quod ista dispositio superinducta est quasi quaedam forma, per modum naturae tendens in unum. Et propter hoc dicitur quod consuetudo est altera natura. Quia igitur vis appetitiva se habet ad utrumlibet; non tendit in unum, nisi secundum quod a ratione determinatur ad illud. Cum igitur ratio multoties inclinat vim appetitivam in aliquid unum, fit quaedam dispositio firmata in vi appetitiva, per quam inclinatur in unum quod consuevit. Et ista dispositio, sic firmata, est habitus virtutis (1). »

79. Propositio 3ª. *Virtus moralis consistit in medio, seu in adaequatione cum regula rationis.*

Prob. Virtus moralis est perfectio hominis, ordinata ad eius rectam operationem. Atqui regula omnis operationis humanae est ratio. Ergo virtus moralis ad rationem referri debet, tamquam ad propriam regulam. Sed quidquid refertur ad aliquid, tamquam ad regulam, exigit ei adaequari, ita ut neque hinc neque inde deflectat, sive per excessum sive per defectum; huiusmodi autem congruentia, *medii* notionem importat. Ergo virtus moralis exigit ut sit in medio, si pro medio intelligatur mensura et modus per rationem impositus.

Praeterea, sic se habent *operabilia* virtutis respectu rationis, ut se habent *factibilia* virium respectu artis. Sed bonum rerum, quae fiunt per artem, consistit in hoc ut mensuram et modum accipiant, qui praescribitur ab arte. Ergo a pari bonum operationum, quae virtute informantur, consistit in hoc, ut mensuram et modum attingant, qui a ratione praescribitur. Hic modus appellatur *medium;* atque id intelligitur, cum dici solet: Virtus consistit in medio.

80. Propositio 4ª. *Virtutes cardinales in moribus sunt quatuor: videlicet prudentia, iustitia, temperantia et fortitudo.*

Prob. Virtus aliqua, ut observat S. Thomas, dicitur cardinalis, quasi principalis; quia super eam aliae virtutes firmantur, sicut ostium in cardine. Iamvero huiusmodi praerogativa non competit, nisi quatuor virtutibus enumeratis. Nam cum virtus in hoc consistat, quod subiectum inflectat ad recte operandum; tot erunt virtutes praecipuae, quot sunt facultates, quae ad actum moralem concurrunt, eiusque respectu bene disponi et ordinari possunt. Hae autem facultates, ut ex supra

(1) *Qq. Disp.* Quaestio *De virtutibus in communi,* a. 9.

dictis colligi potest, sunt ratio, voluntas et sensibilitas iuxta partem tum concupiscibilem tum irascibilem. Quatuor igitur emergunt virtutes primitivae et capitales, videlicet *prudentia*, *iustitia*, *temperantia* et *fortitudo*, ad quas ceterae virtutes morales in suo quaeque ordine reducuntur.

Idem evincitur, si ex subiecto considerationem transferimus ad obiectum. Nam bonum rationis, circa quod virtus versatur, spectari potest vel respectu ipsius ordinis, qui a ratione procedit, vel respectu materiae, cui ordo ille imponitur, et quae consistit vel in operationibus, res exteriores respicientibus secundum communicationem humanae vitae, vel in passionibus temperandis, ne fuga mali aut cupidine boni dictamen rationis impediant. « Numerus aliquorum, sic S. Thomas, accipi potest vel secundum principia formalia aut secundum subiecta; et utroque modo inveniuntur quatuor cardinales virtutes. Principium enim formale virtutis, de qua nunc loquimur, est rationis bonum; quod quidem dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum quod in ipsa consideratione rationis consistit, et sic erit una virtus principalis, quae dicitur prudentia. Alio modo, secundum quod circa aliquid ponitur rationis ordo, et hoc vel circa operationes, et sic est iustitia; vel circa passiones, et sic necesse et esse duas virtutes. Ordinem enim rationis necesse est ponere circa passiones, considerata repugnantia ipsarum ad rationem, quae quidem potest esse dupliciter. Uno modo, secundum quod passio impellit ad aliquod contrarium rationi, et sic necesse est quod passio reprimatur, et ab hoc denominatur temperantia. Alio modo, secundum quod passio retrahit ab eo, quod ratio dictat, sicut timor periculorum vel laborum, et sic necesse est quod homo firmetur in eo quod est rationis ne recedat, et ab hoc denominatur fortitudo. Et similiter secundum subiecta, idem numerus invenitur. Quadruplex enim invenitur subiectum huius virtutis, de qua nunc loquimur, scilicet rationale per essentiam, quod prudentia perficit, et rationale per participationem, quod dividitur in tria, idest in voluntatem, quae est subiectum iustitiae, et concupiscibilem, quae est subiectum temperantiae, et irascibilem, quae est subiectum fortitudinis (1). »

81. **Quid Prudentia.** Prudentia definiri solet: *Recta ractio agibilium*, seu habitus applicandi principia morum universalia ad peculiares conclusiones operabilium. Eius actus sunt consiliari, iudicare et praecipere de his, quae ducunt ad debitum finem. Quare pertinet ad rationem practicam et per se est virtus intellectualis, cum sedem

(1) *Summa th.* 1.ª 2.ªᵉ q. LXI, a. 2.

habeat in facultate intellectiva. Nihilominus cum respiciat rectitudinem impertiendam actibus moralibus et supponat voluntatem bene ordinatam circa finem, participat rationem etiam virtutis moralis. « Ad prudentiam, ait S. Thomas, pertinet applicatio rectae rationis ad opus; quod non fit sine appetitu recto. Et ideo prudentia non solum habet rationem virtutis, quam habent aliae virtutes intellectuales; sed etiam habet rationem virtutis, quam habent aliae virtutes morales, quibus etiam connumeratur (1). »

82. **Quid Iustitia.** Iustitia immediate afficit voluntatem, et a Iurisperitis definitur: *Perpetua et constans voluntas ius suum cuique tribuendi.* Hoc sensu accipitur ut specialis quaedam virtus, rationalem appetitum inclinans ad praestanda ea, quae ratio praescribit tamquam alteri debita. Nam si latius sumi vellet pro constanti voluntate agendi iuxta ordinem, a recta ratione propositum, generalem quandam notionem virtutis offerret, sub qua reliquae virtutes morales, tamquam species sub genere continerentur.

Alio etiam sensu haberi solet ut virtus generalis, quatenus non, ut genus species, alias virtutes complectatur, sed ab iis distincta manens, earum actus ad bonum commune ordinet. Quam rem sic explicat S. Thomas: « Iustitia, sicut dictum est, ordinat hominem in comparatione ad alium: quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo, ad alium singulariter consideratum; alio modo, ad alium in communi, secundum scilicet quod ille, qui servit alicui communitati, servit omnibus hominibus qui sub communitate illa continentur. Ad utrumque ergo se potest habere iustitia secundum propriam rationem. Manifestum est autem quod omnes qui sub communitate aliqua continentur, comparantur ad communitatem sicut partes ad totum. Pars autem id quod est, totius est; unde et quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius. Secundum hoc ergo bonum cuiuslibet virtutis sive ordinantis aliquem hominem ad seipsum, sive ordinantis ipsum ad aliquas alias personas singulares, est referibile ad bonum commune, ad quod ordinatur iustitia. Et secundum hoc actus omnium virtutum possunt ad iustitiam pertinere, secundum quod ordinant hominem ad bonum commune: et quantum ad hoc iustitia dicitur virtus generalis. Et quia ad legem pertinet ordinare in bonum commune, ut supra habitum est; hinc est quod talis iustitia, praedicto modo generalis, dicitur iustitia legalis, quia sic per eam homo concordat legi, ordinanti actus omnium virtutum in bonum commune (2). »

(1) *Summa th.* 1.ª 2.ªᵉ q. XLVII, a. 4.
(2) Ibid. 2.ª 2.ªᵉ q. LVIII, a. 5.

Iustitia, ut virtus particularis, dividi solet in *commutativam* et *distributivam,* prout respicit ordinem vel unius personae ad alteram, vel communitatis ad singula membra. Prima in retribuendo respicit aequalitatem dati et accepti, secunda proportionem meritorum. Unde iustitia ex hac parte respicit *medium rei* (quod hoc ipso in praesenti casu est medium rationis), in commutativa quidem secundum proportionem arithmeticam, in distributiva vero secundum proportionem geometricam.

83. **Quid Fortitudo.** Fortitudo est. *Considerata periculorum susceptio et laborum perpessio.* Ut patet maximopere deservit ad superandum animo impedimentum, quod oritur ex praegrandi aliqua difficultate. Sic est specialis virtus, quae partem irascibilem ordinat. Nam si accipitur sensu quodam latissimo, quatenus importat quamdam animi firmitatem; sic est ipsa quoque generalis virtus, seu potius conditio omnium virtutum, ad quas profecto pertinet firmiter et constanter operari. Medium veluti occupat inter timiditatem et audaciam, quatenus, ut ait S. Thomas, est cohibitiva timorum, et audaciarum moderativa. Praecipue vero versatur circa pericula mortis; nam eius est obfirmare animum respectu magnorum malorum, maximum autem malum corporale est mors. Hinc potissimum exercetur in bello; si pro bello intelligatur quaelibet impugnatio, in qua homo, pro virtute servanda, vitae discrimen incurrit. Denique manifestatur in repentinis periculis; siquidem habitus agit per modum naturae.

84. **Quid Temperantia.** Temperantia in eo cernitur, quod sit: *Constans inclinatio ad praescriptum rationis sequendum, circa usum rerum maxime delectabilium iuxta sensum.* Nam cum duplici ex capite voluntas per impetum passionis retrahi possit ab ordine sectando; nimirum vel ob timorem deterrentis mali, vel ob cupiditatem allicientis boni; contra primum roboramur fortitudine, contra alterum temperantia. Haec etiam potest accipi sub conceptu quodam generali, quatenus intelligatur tamquam moderatio, per rationem ponenda in humanis operationibus et passionibus, quod est commune omni virtuti morali. Sed sumpta ut specialis virtus pro materia habet, ut diximus, quae maxime alliciunt hominem delectatione sensibili. Et quoniam delectationes praecipuae sensuum illae sunt, quae respiciunt operationes, quibus vel conservatur natura individui per cibum et potum, vel conservatur natura speciei per generationem; circa utrasque potissimum versatur temperantia; quae tamen secundario ad alias etiam concupiscentias moderandas extenditur.

85. **Reductio aliarum virtutum ad quatuor enumeratas.** Quoad re-

ductionem aliarum virtutum ad quatuor enumeratas, ea facile fiet, si consideretur similitudo vel analogia, quam quaeque virtus cum illis retinet in propria ratione formali. Sic S. Thomas ad Prudentiam revocat Eubuliam, Synesim et Gnomen. Harum prima est virtus bene consilians circa ea, quae ab homine agenda sunt. Secunda est virtus bene iudicans circa particularia agenda. Tertia est virtus, quae ad iudicium proferendum adsciscit superiora principia. Eas sic describit S. Doctor: « Eubulia importat bonitatem consilii; dicitur enim εὐ, quod est *bonum*, et βουλή, quod est *consilium*, quasi bona consiliatio vel potius consiliativa (1)... Synesis importat iudicium rectum... circa particularia operabilia... Unde secundum synesim dicuntur aliqui in greco σύνετοι, idest sensati vel εὐσύνετοι idest homines boni sensus; e contrario qui carent hac virtute dicuntur ἀσύνετοι, idest insensati (2)... Gnome importat quamdam perspicacitatem iudicii (3). » Prudentiae opponuntur multa vitia, ut ex. gr. praecipitatio, inconsideratio, inconstantia, astutia, et ea quae vocari solet prudentia carnis.

Ad iustitiam referuntur Religio erga Deum; Pietas erga parentes et patriam; Observantia erga homines dignitate aut virtute praestantes; Obedientia, quae observantiae pars quaedam est; Gratitudo erga eos, a quibus beneficium accepimus; Veracitas aliaeque quamplures: quibus opponuntur totidem contraria vitia, ut irreligiositas, superstitio, impietas et cetera.

Fortitudini accensentur Patientia, Perseverantia, Magnanimitas, Magnificentia; et adversantur temeritas, vecordia, praesumptio, pusillanimitas, et sic de aliis.

Denique circa temperantiam, cuius species sunt Abstinentia, Sobrietas, Castitas et Pudicitia, coordinari solent Modestia, Humilitas, Mansuetudo, Eutrapelia (1) aliaeque; quibus opponuntur intemperantia, luxuria, inverecundia, crudelitas, scurrilitas et similia.

Horum vero fusam tractationem qui cupit, adeat Summam theologicam S. Thomae.

Solvuntur difficultates.

86. *Obiic.* I. Habitus ad hoc requiruntur ut tribuant facilitatem operandi. Sed ad actus virtutis non indigemus aliqua facilitate, cum ex electione pendeant, et nihil sit facilius quam quod positum est in nostra potestate. Ergo ad perfecte operandum non indigemus virtutibus.

(1) *Summa th.* 2.ª 2.ªᵉ q. LI, a. 1.
(2) Ibi a. 3.
(3) Ibi a. 4.

(1) la natura e il modo di contenersi di colui che facilmente si volta; destrezza, urbanità, lepidezza, acume.

R. Solutio patet ex dictis in thesi. Nam in primis passiones obsistere possunt ita, ut actus, etiamsi in nostra potestate sit, tamen difficulter fiat. Deinde, etiamsi a passionibus praescindamus, tamen actus, ab electione pendens, in nostra quidem potestate est ut fiat, sed qualitercumque, non autem ut fiat perfecto modo nempe expedite, constanter et delectabiliter. Id facultati liberae non est natura insitum: atque propterea ad eius actus tali modo eliciendos indigemus habitibus.

Obiic. II. Habitus, inflectendo ad unum, tollit libertatem. Ergo non perficit, sed pervertit potentiam.

R. *Nego antecedens.* Nam quidquid in aliquo recipitur, recipitur iuxta modum recipientis. Unde habitus ita recipitur in potentia, quae est domina sui actus, ut huiusmodi dominium minime auferat; non enim cogit ad unum, sed tantum inclinat.

Obiic. III. Non omnis virtus consistit in medio. Nam quaedam se extendunt ad extrema: sicut fortitudo, quae versatur circa maxima pericula.

R. Sic huic difficultati respondet S. Thomas: « Quod quaedam (virtutes) attingunt ad maximum, pertinet in eis ad rationem medii in quantum maximum attingunt secundum regulam rationis, sicut fortis attingit maxima pericula secundum rationem, scilicet quando debet, ut debet, et propter quod debet. Superfluum enim et diminutum accipitur non secundum quantitatem rei, sed per comparationem ad regulam rationis; ut puta superfluum esset, si quando non debet, vel propter quod non debet, periculis se ingereret; diminutum autem si se non ingereret quando et qualiter deberet (1). »

Obiic. IV. Pars sensitiva non potest esse subiectum virtutis. Sed irascibilis, et concupiscibilis pertinent ad partem sensitivam. Ergo male ponuntur virtutes iis respondentes.

R. *Dist. mai:* Pars sensitiva non potest esse subiectum virtutis, per se spectata, *conc;* prout subest regimini rationis, *nego.* Audiatur S. Thomas. « Cum virtus nominet quoddam potentiae complementum, potentiae autem ad actum respiciant; oportet humanam virtutem in illa potentia ponere, quae est principium actus humani. Actus autem humanus dicitur, qui non quocumque modo in homine vel per hominem exercetur, cum in quibusdam etiam plantae, bruta, et homines conveniant; sed qui hominis proprius est. Inter cetera vero hoc habet homo proprium in suo actu, quod sui actus est dominus. Quilibet igitur actus, cuius homo dominus est, est proprie humanus; non autem

(1) *Qq. Disp.* Quaestio *De virtutibus in communi,* a. 13 ad 5.

illi, quorum homo non est dominus, ut digerere et augeri, et alia huiusmodi. In eo igitur quod est principium talis actus, cuius homo dominus est, potest poni virtus humana. Sciendum tamen est, quod huiusmodi actus potest esse triplex principium. Unum, sicut primum movens et imperans, et hoc est ratio vel voluntas. Aliud est movens motum, sicut appetitus sensibilis; qui et movetur ab appetitu superiori in quantum ei obedit, et tunc iterum movet membra exteriora per sui imperium. Tertium autem, quod est motum tantum, scilicet membrum exterius. Quamvis autem utrumque, scilicet membrum exterius et appetitus inferior, a superiore parte animae moveatur, tamen aliter et aliter. Nam membrum exterius ad nutum obedit superiori imperanti, absque ulla repugnantia, secundum naturae ordinem; nisi sit impedimentum aliquod, ut patet in manu et pede. Appetitus autem inferior habet propriam inclinationem ex natura sua, unde non obedit superiori appetitui ad nutum, sed interdum repugnat... In membro igitur exteriori non est necessarium aliquod perfectivum actus humani, nisi naturalis eius dispositio per quam natum est moveri a ratione. Sed in appetitu inferiori, qui rationi repugnare potest, est necessarium aliquid, ut operationem, quam ratio imperat, absque repugnantia prosequatur... Quando igitur oportet operationem hominis esse circa ea, quae sunt obiecta sensibilis appetitus, requiritur ad bonitatem operationis quod sit in appetitu sensibili aliqua dispositio vel perfectio, per quam appetitus praedictus de facili obediat rationi, et hanc virtutem vocamus (1). »

Obiic. V. Non apparet ratio, cur pro voluntate seu appetitu rationali, una statuitur virtus cardinalis, nempe iustitia, et non potius plures.

R. Haec ratio optime explicatur a S. Thoma, fere his verbis : Ad id, ad quod potentia aliqua se extendit ex ipsa ratione potentiae, non opus est habitu. Iamvero voluntas ut talis tendit ad bonum rationis, sicut appetitus sensitivus tendit ad delectabile secundum sensum. Ergo voluntas per se non eget habitu virtutis, nisi ut inclinetur in bonum transcendens proportionem potentiae, praecise ut potentia est. Cum autem uniuscuiusque appetitus tendat in proprium bonum appetentis; dupliciter aliquod bonum potest excedere voluntatis proportionem. Uno modo ratione speciei; alio modo ratione individui. Ratione quidem speciei, in quantum excedit limites naturae; et hoc est bonum divinum, ad quod voluntas Charitate elevatur. Ratione individui, quatenus quaerat id quod est alterius bonum, licet extra limites boni humani non feratur; et sic voluntas perficitur iustitia, aliisque virtutibus in

(1) *Qq. Disp.* Quaestio *De virtutibus in communi*, a. 4.

alium tendentibus, ut est liberalitas et consimiles; nam iustitia est in alterius bonum. Iamvero Charitas est virtus theologica et supernaturalis, et ad dilectionem supernaturalem requiritur. Prout autem Deus consideratur ut ultimus finis hominis intra naturae terminos, respondet naturali desiderio voluntatis, ad quod voluntas non eget habitu. Ergo, inspectis tantum virtutibus moralibus, sola iustitia respectu voluntatis superest recensenda (1).

CAPUT TERTIUM

DE NORMA OPERATIONIS HUMANAE

87. **Argumentum et partitio.** Restat ut de naturali norma actionum dirigendarum disseramus, ex qua completa obligatio earumdem emergit. Haec autem proprie in lege sita est. Etsi enim rationis iudicia quatenus honestum a turpi discernunt, hoc ipso regulam aliquam operandi et obligationem improprie dictam suppeditent (siquidem res omnis quodammodo sibi debet ut nihil efficiat, quod propriae naturae repugnat); nihilominus perfectam normam et veri nominis obligationem non exhibent, nisi legis proprie dictae naturam induant. Id quidem ex iis, quae mox dicemus, luculenter apparebit: sed iam nunc innuimus, ut huius postremi capitis argumentum constet, quod totum in lege eique adnexis notionibus versabitur. Porro haec lex cum in nobis a natura dimanet, *naturalis* nominatur. Quae vero ipsam attinent, ad haec capita revocari possunt: I. Ut eius notio et exsistentia declaretur; II. Ut eam sanctione aliqua gaudere ostendatur; III. Ut eius numerentur proprietates; IV. Ut ad absolutum aliquod praeceptum, quod ceterorum veluti generalis formula sit, reducatur; V. Ut sermo fiat de eiusdem applicatione ad casus peculiares, quae moralis conscientia nuncupatur. Quocirca quinque articulis caput hoc comprehenditur.

ARTICULUS I.

De conceptu et exsistentia legis naturalis.

88. **Quid Lex.** Leges generatim a Montesquieu definiuntur ita, ut sint necessariae relationes, quae ex rerum natura dimanant (2). Hinc ille ad legem moralem hominis deveniens eam reponere videtur in

(1) Vide *Qq. Disp.* Quaestio *De virtutibus in communi*, a. 5.
(2) *De l'Esprit des lois*, l. 1, c. 1.

respectibus ex constitutione naturae, qua homo gaudet, proficiscentibus (1). Verum hae notiones non sunt accuratae. Lex enim, etsi naturae rerum earumque relationibus consonare debeat, tamen cum ipsis confundenda non est. Eius enim idea, etiam si generatim sumitur, respectum semper ad operationem importat; in creatura autem rationali; cum obligationem moralem adducat, imperium quoque superioris cuiusdam continet. Gallicum itaque Iurisperitum deserentes, ad S. Thomam nos convertamus.

Lex in primis sumi potest latissime pro regula cuiuscumque actionis; atque ita non modo homines, sed etiam belluae, plantae, corpora inanima, quidquid denique operatur, suis legibus instruuntur. Unde lex gravitatis, lex nutritionis, lex visionis communi sermone usurpantur.

Minus late iis normis significandis aptatur, quae a ratione artibus praescribuntur. Sic dici solent leges picturae, leges poësis; leges eloquentiae, leges aestheticae.

Tandem stricta et propria acceptione actiones tantum morales respicit ac regulam exprimit, qua illae temperantur. « Lex, ait S. Thomas, regula quaedam est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur. Dicitur enim lex a ligando, quia obligat ad agendum (2). » Quare a S. Doctore definitur: *Ordinatio rationis ad bonum commune ab eo, qui curam habet communitatis, promulgata* (3). Quae descriptio optima est et ad conceptum legis plene declarandum idonea. Cum enim dicitur *ordinatio rationis*, innuitur eius origo, quae a ratione debet esse. Ratio enim est regula morum, etsi in quantum *practica*, seu prout subiacet motioni voluntatis. Additur: *ad bonum commune*, ut lex distinguatur a praecepto; quod non toti communitati, sed peculiari personae imponitur, atque etiam a privato homine iniungi potest, qui dominio aliquo ornatus sit. Et quoniam communitati nemo praecipere potest nisi is, qui eiusdem gubernator est ac rector; idcirco dicitur ordinatio haec rationis *ab eo, qui curam communitatis habet*, proficisci. Denique cum imperare idem sit ac subditos ad convenientem ordinem applicare, applicatio autem eiusmodi, in subiecto intelligente, non nisi per cognitionem haberi possit; evidenter apparet cur legis definitionem *promulgatio* ingrediatur, quae nihil est aliud nisi eiusdem manifestatio.

89. **Divisio Legis.** Ut autem de legis partitione aliquid innuam, ea generaliter dividi potest in divinam et humanam. Illa a Deo imme-

(1) *De l'Esprit des lois*, l. 1, c. 2.
(2) *Summa th.* 1.a 2.ae q. XC. a. 1.
(3) Ibi, a. 4.

diate fertur; haec contra ab homine, potestate a Deo in eumdem derivata. Nisi enim haec derivatio subaudiatur, concipi nullo modo potest quod homo homini iure imperet. Prior dispesci solet in *aeternam*, *naturalem* et *positivam;* posterior, quae positiva semper est, dividitur in *ecclesiasticam* et *civilem*. Lex aeterna nihil aliud est, nisi dictamen divinae sapientiae et voluntatis statuentis ea, quae creaturae facere aut cavere debent ut proprium finem assequantur. Definitur autem a S. Augustino: *Ratio vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans* (1). Porro eius participatio in rationali creatura, seu ipsa lex aeterna quatenus rationali creaturae pro suis actionibus dirigendis naturali lumine innotescit; legem naturalem constituit. Quae proinde nihil est aliud, nisi ipsa ratio hominis, prout discernens actiones convenientes aut repugnantes naturali ordini, prohibitionem vel imperium divinum nobis offert, ut a malo avocemur atque ad bonum flectamur.

Lex vero positiva generatim inspecta ea est, quae non per lumen naturale, sed aliter signo aliquo externo promulgatur, voce nimirum aut scripto; licet quandoque naturalis esse possit ratione materiae, quatenus aliquid iubeat aut vetet, quod iam per naturalem legem iussum est aut prohibitum. Quod si mere positiva sit; de iis statuit, quae vi naturae definita non sunt, sed a voluntate superioris determinantur. Atque haec si a Deo fertur, ut lex veteris foederis aut evangelica, appellatur divina; sin ab homine, dicitur humana. Quae quidem humana lex vocatur ecclesiastica, si Ecclesiae auctoritate sciscitur; vocatur civilis, si fertur a persona civilem iurisdictionem habente.

Iamvero ceteris omissis, de naturali tantum lege hic loquimur, et consequenter de aeterna, quae illius exemplar est et principium. Ac primum an lex istaec naturalis vere in homine reperiatur, quemadmodum in titulo propositum est, investigabimus.

PROPOSITIONES.

90. Propositio 1ª. *Exstat in homine lex naturalis.*

Prob. primo ex testimonio conscientiae. Nam quisque in se vivide experitur, ex innata vi mentis efflorescere practica quaedam dictamina, quibus non modo indicetur quid naturae nostrae ac fini conveniat vel discrepet, sed prorsus actiones nonnullae tamquam honestae et fini necessariae praecipiantur, aliae tamquam turpes et fini oppositae ve-

(1) *Contra Faustum*, lib. 22, c. 27.

tentur. Eiusmodi sunt ex. gr. *Parentes cole; Deo convenientem cultum exhibe; Quod tibi fieri non vis, alteri ne facias; Rationem sensibus ne subiicias*, et alia innumera generis eiusdem. Atque haec dictamina sic auditu quodam interno homo percipit, ut vere imperio aliquo se adstringi sentiat ad ea, quae bona sunt, complectenda, ad ea vero quae mala sunt, repudianda. Cui voci, intrinsecus praecipienti, si quis non pareat; sic stimulis angitur, et trepidatione mentis afficitur; ut, licet actio eius interna sit ac nemini patens, tamen ipsemet se incuset et arguat, et poenam a suprema quadam potestate sibi infligendam exspectet. Neque id ab assuetudine aut educatione vel alia contingente causa repeti potest; cum universale sit et constans et vi naturae in nobis pullulans: « Est haec, ait Tullius, non scripta sed nata lex, quam non didicimus, accepimus, legimus; verum ex natura ipsa arripuimus, hausimus, expressimus, ad quam non docti sed facti, non instituti sed imbuti sumus (1). »

Prob. secundo ex ipsa voluntatis natura. Omnis agendi vis, cum ad operationem sibi consentaneam ordinetur, determinatione aliqua afficienda est, qua ad eiusmodi operationem flectatur. Si haec inflexio in determinatione physica consistit et cum ipsa realitate facultatis confunditur, facultas non libera sed necessaria erit in operando. Sin facultas libertate ornatur; determinatio eiusmodi nonnisi moralis esse poterit; in imperio nimirum vel prohibitione consistens, vi cuius ea facultas ad debitam actionem convertatur. Praeter enim hanc, nulla alia determinatio excogitari potest, quae cum indifferentia physica facultatis concilietur. Atqui voluntas vis quaedam agendi est, et libertate indifferentiae ornatur. Determinationem igitur non physicam sed moralem postulat: nimirum ex lege ortam, quae iubendo et vetando illam ad congruentem operationem impellat, a discrepante retrahat. At vero, cum eiusmodi determinatio ab ipsa natura voluntatis requiratur, iussa vel prohibitiones, quae illam gignant, reperiri debent in ea facultate, quam voluntas naturaliter in operando sequitur, et cui quoad directionem subiicitur. Hoc autem munus nonnisi rationis est. Ergo in ratione, prout directrix est voluntatis, inveniri debent praeceptiones quaedam atque iussa, quibus voluntas ad bonum moraliter obligetur, physica libertate sarta tectaque manente. Atqui id aliud non est, nisi legem naturalem adstruere. Ergo etc.

Prob. tertio ex conceptu divinae sanctitatis et sapientiae. Sanctitas divina postulat ut Deus non solum propriam bonitatem in se diligat,

(1) *Oratio pro Milone*, c. 5.

verum etiam ut ordinem a divina sapientia dictatum amet efficaciter extra se atque a ceteris entibus servandum velit, prout singulorum natura fert.-Id vero respectu naturae rationalis et liberae non aliter effici potest, nisi praescriptione et lege, qua ordinis huius observantia iubeatur. Itemque, bonus et sapiens gubernator naturas, suae curae commissas, ad debitum finem dirigere et promovere debet. Id igitur Deus praestat; potissimum respectu hominis, qui mundanae creationis est apex et complementum. At cum homo liber sit, non alia ratione in finem et media, quae illuc ducant, incitari potest, nisi lege, quae iubendo et vetando non physice sed moraliter adstringat. Ergo conceptus provisoris in Deo, exsistentiam legis naturalis importat in homine.

Nec dicas ad voluntatem hominis in proprium obiectum inclinandam sufficere iudicia rationis, quibus honestum et debito ordini conveniens a turpi et naturae contrario distinguatur; quin opus sit ut eiusmodi iudicia induant rationem legis, ac proinde obiiciantur tamquam iussa divina, quibus obtemperare teneamur. Nam in primis si ita esset, ratio providentiae in Deo non satis servaretur; cum concipi nequeat rectus et bonus gubernator, quin is simul concipiatur velle et iubere ea, quae ordo dictat, ac nolle et vetare contraria. Deinde ratio per iudicia, moralitatem actionis tantum aperientia, non aliud faceret, nisi obiectum voluntati proponere. Obiectum enim voluntatis proprium est bonum et malum, non physicum sed morale. At vero, ut dixi, quaeque facultas determinatione eget circa obiectum sibi respondens. Ergo voluntas ut ad bonum sibi proprium inclinetur, aliquid aliud in iis iudiciis requirit, praeter nudam moralitatis manifestationem. Hoc autem aliud esse non potest, nisi ratio praecepti aut prohibitionis, quae non modo ad divinum intellectum, sed etiam ad divinam voluntatem respectum habeat. Denique id omnino poscitur a conditione dependentiae, quae competens sit voluntati creatae. Nam creata voluntas non modo quia rationalis est, dependens est a suprema ratione; sed etiam, quia libera in agendo est, dependens est a suprema voluntate, nimirum Dei. Ergo si operatio conditionem naturae sequi debet; ea erit actio voluntati consentanea, quae utramque dependentiam involvat. Iamvero si iudicium voluntatem dirigens, moralitatem dumtaxat actionis ostenderet, quin praecepti rationem contineret; voluntatis operationem a suprema quidem ratione dependentem efficeret, at dependentiam a divina voluntate illi neutiquam impertiretur. Ut enim voluntas creata actu suo eiusmodi dependentiam profiteatur, agere debet tamquam voluntas ab altissima illa voluntate mota: voluntas

autem, ut talis, non movetur ab alia, nisi imperio et iussione, quae proprie obedientiam generat.

91. Propositio 2ª. *Autonomia rationis, quam adstruunt rationalistae, insania est.*

Prob. Autonomia rationis, ad obligationem explicandam non assumit nisi rationem ipsam. Vult enim ut animus humanus in operando non accipiat determinationem, nisi a se, qualibet alia exclusa potestate, cuius imperio subiectus sit (1). At vero id omnino repugnat. Nam in primis ratio humana declinare nequit ideam supremi cuiusdam Entis, a quo quidquid finitum est, existentiam acceperit. Ergo declinare nequit ideam supremi cuiusdam imperantis, qui lege nos adstringat, velitque servatum ordinem quem rebus imposuit. Rationalistae, dum contrarium statuunt, animo humano modum operandi tribuunt, qui Dei solius est proprius.

Deinde, si ut rationalistae volunt, illam ideam mens nostra declinaret; tunc omnis obligationis notio corrueret, quod non omnes rationalistae velle videntur. Et sane obligatio exercitium iurisdictionis et potestatis in obligante subaudit, atque ideo distinctionem exquirit inter obligantem et obligatum, seu inter superiorem et subditum. Atqui ratio hominis ab ipso homine non distinguitur, cum non sit nisi eius facultas; multo autem minus considerari potest tamquam homine superior, cum facultas non sit nisi velut instrumentum subiecti ad quod pertinet. Ergo in sententia rationalistarum animus humanus omni obligatione veri nominis solveretur; ac proinde incredibilis perturbatio ordinem moralem et iuridicum invaderet.

Ratio in nobis principium est obligationis non gignendae sed cognoscendae; atque ideo non aliter inspici potest, nisi tamquam praeco, qui nomine Auctoris naturae loquatur, et per quem Auctor naturae nobis sua iussa promulget.

At inquies: Si ita esset, tunc in quolibet iudicio practico rationis cogitaremus de Deo. Id vero, ut experientia constat, falsum est.

Respondeo: Etsi nos quandoque, in eiusmodi efformandis iudiciis, non cogitamus de Deo explicite et distincte, semper tamen cogitamus implicite et confuse. Semper enim in illis involvitur obscurus saltem

(1) « L'assoluta presunzione della morale umana che l'uomo, indipendentemente da Dio e dall'ordine morale dato da Dio, abbia solamente nel suo pensiero il principio e il contenuto d'ogni moralità e la facoltà di adempierla tale è il carattere fondamentale della filosofia razionalistica anzi dell'universale tendenza scientifica della Riforma. » *Storia della Filosofia del Diritto* di Federico Giulio Stahl, lib. 2, sez. 8. Traduzione dal tedesco.

et indistinctus conceptus alicuius occultae potestatis, quae nobis imperet, quaeque obiective inspecta et in se non est aliud nisi Deus. Et sane, Dei exsistentis et providi notione supposita, cum nos eiusmodi practica dictamina, quae ad bonum impellunt atque a fraude deterrent, intime audiamus tamquam aliquid a natura nostra rationali necessario pullulans; profecto intelligimus eorumdem non alium auctorem esse, nisi eum, a quo natura ipsa procedit et gubernatur. Is enim dumtaxat actionem exercere potest in constitutionem ipsam naturalem rationis nostrae, eique normam operandi praescribere. Quam veritatem experientia quoque confirmat. Nam quisque (modo a natura duci se sinat, eamque prava consuetudine non perverterit), si forte crimen utcumque occultum patraverit, pavore quodam etsi invitus afficitur ac firma persuasione agitatur se id non laturum impune.

Hinc sequitur peccatum philosophicum, quod aiunt, possibile plane non esse (1). Nam dictamen rationis, solam moralitatem actionum nobis aperiens, etsi abstractione mentis considerari seorsum possit; tamen realiter et in se dari revera non potest. Prout enim actu in nobis gignitur, numquam dissociatur ab imperio, quo bonum ad finem necessarium prosequi, malum aufugere iubemur. Dictamen autem rationis, hoc imperio affectum, legem constituit, cuius praevaricatio confuse saltem apprehenditur tamquam offensa Dei. Ut enim dixi, iudicium, quod aliquid iubet aut vetat, hoc ipso implicitam notionem habet Superioris cuiusdam naturae, cuius, si contra facimus, auctoritatem contemnimus. Atque hinc etiam apparet quid sit necessitas illa moralis, ab obligatione legis inducta. Proprie enim in hoc sita est, quod nequeat homo legis imperio reluctari, quin non modo ordinem rationis a divina sapientia dictatum pessumdet, verum etiam supremi legislatoris voluntatem transgrediatur.

92. Propositio 3ª. *Admitti in Deo debet lex aeterna.*

Prob. Ut observat S. Thomas, in quolibet gubernante praeexistit ratio ordinis eorum, quae agenda sunt ab iis, qui gubernationi subduntur. Deus autem gubernator est rerum omnium, et non tempore sed aeternitate operatur. Cum enim sit Ens immutabile, quidquid facit, in aeternitate facit; quae, extra tempus exsistens, tempus omne complectitur, eiusque initio et partibus tota simul atque immota respondet. Ergo admitti debet in Deo, tamquam in supremo principe, et quidem

(1) Peccatum philosophicum appellant actionem, qua quis operetur contra dictamen rationis, quod obiectum manifestet tamquam naturae difforme, quin de Deo eiusque lege quidquam cogitet; ac proinde licet naturam laedat, Dei tamen offensam non incurrat.

ab aeterno, ordinatio illa mentis et voluntatis, iuxta quam creaturae singulae ad proprios fines diriguntur. Id vero nomine legis aeternae significatur. En S. Doctoris verba: « Sicut ratio rerum fiendarum per artem, vocatur ars vel exemplar rerum artificiatarum; ita etiam ratio gubernantis actus subditorum, rationem legis obtinet. Deus autem per suam sapientiam conditor est universarum rerum, ad quas comparatur sicut artifex ad artificiata. Est etiam gubernator omnium actuum et motionum, quae inveniuntur in singulis creaturis. Unde sicut ratio divinae sapientiae, in quantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis, vel exemplaris, vel ideae; ita ratio divinae sapientiae, moventis omnia ad debitum finem, obtinet rationem legis: et secundum hoc lex aeterna nihil aliud est, quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum (1). »

Thomasius hanc aeternam legem ab omnibus plane Scholasticis admissam, acriter impugnavit, eamque ut figmentum traduxit, materiae improductae ethnicorum non absimile (2). At quam inepte id fecerit, nemo sanus non videt. Nam si lex humana nequit a principe ferri, quin ante in eius mente reluceat et voluntate decernatur; quomodo lex, qua Deus totam naturam administrat, cogitari poterit, quin hoc ipso in divino intellectu et voluntate ab aeterno exstitisse concipiatur? Atque, ut ad nos dumtaxat sermonem restringamus, certe quemadmodum ratio humana participatio quaedam est et imago divinae rationis; sic veritates omnes, tum speculativae tum practicae, radii quidam sunt lucis aeternae et imagines veritatum aeternarum, quae in divina mente subsistunt. Quibus (si de practicis sermo est), supposito decreto creationis entium rationalium, divina voluntas accedit; quae praecepta illa tamquam normam imponat voluntati creatae. En lex aeterna, de qua loquimur. Hinc lex naturalis, quae iudiciis practicis iubentibus vel vetantibus continetur, nonnisi derivatio quaedam est et participatio huius legis aeternae. Immo si non subiective quatenus in actibus humanae rationis viget, sed obiective spectetur, quoad praecepta quae proponit; cum ipsa lege aeterna, prout ad nos refertur et obiective pariter consideratur, confunditur. Id enim ipsum, quod lex aeterna praecipit, iniungitur a lege naturali; quae ab illa non aliter differt, nisi quod prima legem exprimit prout in supremo legislatore est, altera vero eamdem significat prout recipitur in homine. Quod sapienter Tullius intellexit, ubi de lege ait: « Lex nil aliud est, nisi

(1) *Summa th.* 1.a 2.ae q. XCIII, art. 2.
(2) *Inst. Iurisprudentiae divinae*, lib. I, c. I, § 31.

recta, et a numine Deorum tracta ratio (1). » Et alibi: « Hanc video sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingeniis excogitatam, nec scitum aliquod esse populorum; sed aeternum quiddam, quod universum mundum regeret, imperandi prohibendique sapientia. Ita principem legem illam et ultimam, mentem esse dicebant omnia ratione aut cogentis aut vetantis Dei: ex qua illa lex, quam Dii humano generi dederunt, recte est laudata... Erat enim ratio, profecta a rerum natura et ad recte faciendum impellens et a delicto avocans, quae non tum denique incipit lex esse, cum scripta est; sed cum orta est. Orta autem simul est cum mente divina. Quamobrem lex vera atque princeps, apta ad iubendum et ad vetandum, ratio est recta summi Iovis (2). »

Adverte tandem, legem aeternam, quae in Deo tamquam in supremo principe, omnia dirigente et ordinante, reperiri dicitur, respicere solas actiones creaturarum, non vero ipsas operationes divinas, quasi Deus in operando legi subiiciatur. Etsi enim dictamina divinae sapientiae dirigant quodammodo divinam voluntatem, quae aliud velle non potest, nisi id quod a divina sapientia proponitur ut iustum et rectum; nihilominus dictamina eiusmodi respectu Dei rationem legis habere non possunt. Non enim exhibentur ut iussa superioris cuiusdam, cui Deus pareat; sed vigent in mente divina, tamquam iudicia mere indicantia quid deceat ac rerum naturae conveniat. Huic autem ordini suae sapientiae contradicere Deus nequit, non quia obligatione ulla adstringatur, sed quia sic exquirit perfectio divinae voluntatis, quae rectissima esse debet, et nunquam a sapientia disiungitur.

Solvuntur difficultates.

93. *Obiic.* I. Contra existentiam legis naturalis. Si lex naturalis esset in homine, libertas omnis de medio pelleretur. Lex enim coactionem et necessitatem imponit, isque effectus proprius legis est.

R. Lex coactionem et necessitatem imponit non physicam sed moralem. Non enim violentiam infert, sed tantum voluntatem inclinat ad ea, quae bona et recta sunt. Nec eam potestate privat exercendi pro libito unam aut alteram actionem; sed tantum ad hanc potius, quam ad aliam eliciendam obligat. Quae obligatio hoc importat, ut nequeat creatura rationalis legi refragari, quin a fine desciscat iniuriaque legis-

(1) *Philippic.* 2, n. 12.
(2) *De legibus,* lib. 2, c. 4.

latorem afficiat; nec possit aliter finem assequi et obedientiam supremo gubernatori debitam servare, nisi exerendis vel declinandis actionibus, quae iubentur aut vetantur. Atque haec moralis necessitas est effectus proprius legis. Id vero libertati humanae non opponitur, sed congruit. Libertas enim hoc ipso quod indifferentiam affert, normam postulat, qua voluntas dirigatur et ad obiectum sibi debitum quodammodo determinetur.

Obiic. II. Si lex naturalis daretur, a natura hominis nunquam abesset. At aliquando abest. Nam infantes, utpote qui nullum iudicium mente proferunt, lege naturali privantur, quae iudiciis rationis practicae continetur.

R. *Dist. mai*: A natura hominis nunquam abesset, quoad habitum, *conc;* quoad actum; *nego.*

Infantes, qui nondum ad usum rationis pervenerunt, nullum quidem iudicium proferunt; ac proinde actualibus dictaminibus legis naturalis carent. Attamen illam possident in habitu quodam naturali et conformatione ipsius intelligentiae, quamquam ad huius exercendas actiones nondum sint expediti. Hoc autem sufficit, ut lex a natura innasci dicatur. Secus, si semper actuale iudicium requireret, etiam adulti, cum ex. gr. dormiunt, ea privarentur. Immo lex iugiter mutaretur ac desineret, quippe cum mens assidue ab uno iudicio ad aliud gradiatur pro varietate rerum, quae obiiciuntur aut commemorantur. At vero semper eadem conformatio intelligentiae manet, quae cum exsistentia ipsa recipitur, et qua homo determinatur ad iudicandum id esse faciendum, quod ordini congruit, quod autem ordini repugnat, esse declinandum.

Obiic. III. Ideo lex naturalis adstruitur, ut sit norma actionum in homine. Atqui ad id sufficere potest voluptas aut dolor, qui ex obiectis profluit; vel saltem ipsa naturae propensio, qua ad obiecta nobis convenientia inclinamur. Ergo lex naturalis est supervacanea.

R. *Concedo maiorem,* et *nego minorem.*

Dolor et voluptas nequeunt esse norma actionum humanarum, idque multiplici ratione. Primum, quia utrumque est aliquid vagum et incertum et mutabile et pendens ex circumstantiis et affectionibus accidentalibus. Deinde, quia sic ordo rationis penitus subverteretur. Saepe enim obiecta inferiora, quae supremo bono animi opponuntur, maiorem delectationem afferunt propter sensibilitatem, quae vividior est et mentis iudicium turbat. Tandem, quia illa non sunt proprium obiectum rationis, quae ordinem spectat atque id quod ordini est consentaneum. Unde prima pars difficultatis falsa est evidentissime. Nec mirum

videri debet, si eam probavit Helvetius (1); qui nihil in homine praeter sensum agnovit. Quoad alteram vero difficultatis partem, propensio seu instinctus naturae opitulatur quidem ad actionem exerendam et indicium quoddam exhibet, quo ordinem a Deo in rebus constabilitum coniiciamus; at veram normam operandi pro ente rationali constituere nequaquam potest. Ens enim huiusmodi non caece in obiectum fertur, sed luce intelligentiae, qua ordinem detegit, ipsumque servandum esse iudicat, etiamsi nulla inclinatio instinctiva ad id incitaret. Ut omittam ceteras rationes, quae supra ad existentiam legis naturalis probandam adductae sunt.

Articulus II.

De sanctione legis naturalis.

94. **Quid Sanctio.** Sanctio nominatur praemium aut poena, a legislatore pro custodientibus aut transgredientibus legem constituta. Porro quid de ea respectu legis naturalis lumine rationis doceamur, summatim aperiemus.

PROPOSITIONES.

95. Propositio 1ª. *Lex naturalis sanctionem aliquam necessario sibi vindicat.*

Probatur primo ex conceptu iustitiae. Nam, ut ostendimus supra, homo actibus suis meretur aut demeretur apud Deum. Atqui merito praemium, demerito poena respondet, vi iustitiae. Deus igitur, dum honestas actiones iubet ac turpes vetat, debet profecto utrasque praemio aut poena rependere; nequit enim eius voluntas ab ordine iustitiae recedere.

Hoc argumentum, dum necessitatem sanctionis pro lege naturali demonstrat, ostendit etiam Deum, quoties nocentes punit, non ulciscendi cupiditate moveri, sed amore tantum bonitatis et ordinis. Retributio enim, quae pro qualitate operum ex ordine iustitiae derivatur, rectitudinis et bonitatis conceptum importat. Apposite S. Thomas: « Ad perfectam Dei bonitatem pertinet quod nihil inordinatum in rebus relinquat... Sub ordine autem iustitiae, quae ad aequalitatem reducit, comprehenduntur ea, quae debitam quantitatem excedunt; excedit autem homo debitum suae quantitatis gradum, dum voluntatem suam

(1) *De l'Esprit.* disc. 3, ch. 1.

divinae voluntati praefert, satisfaciendo ei contra ordinem; quae quidem inaequalitas tollitur, dum contra voluntatem suam homo aliquid pati cogitur, secundum ordinationem (1). » Poena est quasi reactio rationis et iustitiae ad ordinem perturbatum restituendum; et iudex, quo iustior est, eo magis inexorabilem sententiam fert.

Probatur secundo ex sanctitate divina. Nam sanctitati divinae repugnat ut obedientiam a pervicacia, virtutem a vitio, in entibus a se dependentibus, practice non discriminet. Id vero consequeretur, si honestis moribus praemium, pravisque poenam non rependeret, sed aequali sorte tum bonos tum malos donaret. Itemque, si odium quo sanctitas scelus prosequitur, amorque quo virtutem diligit, in gubernatore et principe potentissimo efficax est; profecto exigitur ut virtuti praemia, sceleribus poenae congruentes aptentur.

Probatur tertio ex divina sapientia et providentia. Nam providi legislatoris sapientia poscit, ut efficaciter, quantum decet, ad legum observantiam subditos impellat. Curare igitur debet, ut qui leges custodiunt, felices evadant; qui contra violant, miseri efficiantur. Praesertim id locum habet, cum ad legem custodiendam saepe magnis huius vitae bonis nuntium mittere necesse sit ac magnas calamitates incurrere; contra ad legem violandam saepe homines fuga gravissimi incommodi aut amore praegrandis emolumenti sollicitentur. Itemque, cum prima radix omnis appetitionis sit felicitas; nequit homo iuxta sapientiae ordinem ad legem servandam invitari, nisi simul ipsi monstretur hac via se ad felicitatem esse perventurum. Vicissim, cum radix omnis aversionis sit fuga mali; nequit homo congruenter a violatione legis deterreri, nisi magnam calamitatem ea violatione se subiturum sciat.

Nec dicas sufficere quod ipsa legis custodia sit bonum morale, eius vero transgressio sit malum. Nam in primis quotus quisque est tam praecellenti virtute ornatus, qui hac tantum ductus ratione legem custodire velit; praesertim in casibus difficilioribus, in quibus humana debilitas plura adiumenta requirit? Lex autem, cum communitatem respiciat, motiva, quibus fulcitur, omnibus accommodare debet. Deinde, hic non spectatur quid subiecto sufficere possit, sed quid conveniat ex parte sapientis legislatoris, qui ordini et inclinationi naturae consentaneus esse debet. Iamvero nemo non videt ordinem postulare ut iis, qui bene agunt, bene sit; contra turpis actio scelestis malevertat: atque ita felicitas cum sola virtute tandem aliquando copuletur. At id quo pacto

(1) *Contra Gentiles*, lib. 3, c. 146.

fieret, si virtus irremunerata maneret, flagitium nullo supplicio plecteretur? Praesertim quia, ut paulo ante dictum est, non raro pro virtute servanda maximis bonis, animum vehementer allicientibus, spoliari ac mortem ipsam oppetere oportet; contra scelestissimi homines saepe omnibus deliciis diffluunt ac turpitudinem vitii non modo parum curant, verum etiam decori sibi tribuunt.

96. Propositio 2ª. *Sanctio legis naturalis futuram vitam respicere debet.*

Prob. Praemium virtuti adaequatum bonis praesentibus contineri non potest. Nam haec omnia et vitam ipsam amittere parati esse debemus, pro virtutis incolumitate servanda. Praemium autem alicuius rei nequit esse id, quod iuxta ordinem rationis spernendum est, ut illam tueamur. Et sane, virtutis exercitium in bonum et felicitatem subiecti redundare debet. Ergo praemium, virtuti debitum, tale sit necesse est, ut omnia bona huius vitae superet; siquidem virtutis custodia aliquando horum omnium iacturam requirit.

Idem pariter dicatur de poena; quae, nisi huius vitae ambitum excederet, congruenti proportione careret. Nam saepe ad scelus patrandum homo magnis bonis terrenis allicitur; et contra omnibus vitae commodis et ipsi exsistentiae valedicere quandoque debet, ne flagitio inquinetur.

97. Propositio 3ª. *Praemium bonis et poena impiis retribuenda consistit potissimum in consequutione vel amissione ultimi finis.*

Prob. Bonis operibus, a lege iussis, homo in via se constituit, quae ad finem recta pergit. Nam honestae actiones sunt veluti passus, quibus ad finem homo graditur; contra pravis actibus a fine deflectit ac viam plane oppositam incedit. Ergo, cum tempus itineri destinatum desierit, necessarium omnino erit ut qui viam cucurrerit, quae ad finem ducebat, finem assequatur; ac, si forte levi quadam negligentia moratus sit, eam expiet atque ad finem tandem aliquando perveniat. Vicissim, consimili ratione necesse est ut qui, fine contempto, viam omnino contrariam inierit, is fine privetur. Repugnat enim ut via, ad finem ducens, non ducat; et per semitam fini contrariam finis attingatur. Ergo necesse est ut saltem adeptio vel amissio finis ultimi custodiam vel violationem legis naturalis sequatur, eiusque sit veluti interna quaedam et naturalis sanctio. At vero finis adeptio vel amissio, quae intuitu operum conferatur, praemii aut poenae rationem induit. Ergo etc.

Nihilominus pro plena et accommodata operibus retributione id minime sufficit; sed requiritur etiam, pro singulorum in suo genere

diversitate, peculiaris bonorum largitio ac positiva suppliciorum inflictio. Non enim omnes frugi et boni aequo modo et iisdem virtutibus ornati ad finem perveniunt. Quapropter iustitia exigit ut inter eos remunerationis etiam sit discrimen. Similiter non omnes pravi et impii se iisdem sceleribus inquinarunt, sed maxima varietate maiorem alii, alii minorem turpitudinem contraxere. Non igitur omnes aequiparandi sunt in poena (quod contingeret si adeptione finis tantum privarentur); sed positivo supplicio magis vel minus pro qualitate flagitiorum plectendi sunt. Quod exinde etiam emergit, quod homo pravis operibus non modo finem contempsit, sed etiam positive ordinem perturbavit.

Solvuntur difficultates.

98. *Obiic.* I. Exercitium virtutis multa bona comitantur, nimirum splendor et decus, quo virtus subiectum exornat; excellentia, quam inducit in animum; valetudo et opes, quas saepe affert; maximopere pax et iucundissima conscientiae tranquillitas, a qua nunquam dissociatur. Haec igitur haberi poterunt tamquam virtutis praemia; quin sanctio, quae alteram vitam respiciat, obtrudatur. Similiter congrua flagitiorum poena est angor et stimulus internus, qui assidue flagitiosum animum torquet; turpitudo ipsa vitii; passionum tumultus; vitae brevitas; atque alia eiusmodi mala, quae criminum sunt pedisequa.

R. *Nego consequens.* Nam haec, quae descripta sunt, constituunt quidem sanctionem aliquam legis, sed non perfectam et plenam, qualis ab ordine rerum et sapientia divina requiritur. Constituunt, inquam, sanctionem aliquam; quia, cum nonnulla ex his semper et natura sua, alia saepe pro ordinatis rerum eventis virtutem et vitium consequantur; divina ratio et voluntas ea etiam intendit decrevitque. Non constituunt vero sanctionem perfectam; quia in primis aliqua ex hisce bonis, quae vel *naturalia* dicuntur (ut valetudo et ingenium), vel *fortunae* nominantur (ut opes, honor et similia), non semper virtuti iunguntur, nec semper a vitio separantur; sed saltem utrique pro circumstantiarum varietate sunt communia. Quamquam dubitari admodum possit an in praesenti statu magis virtuti, quam vitio faveant.

Deinde illa etiam bona, quae in hac vita corollarium quoddam naturale sunt virtutis, atque illa mala, quae intrinsecus cum vitio copulantur, a perfectae sanctionis conceptu multiplici ratione deficiunt. Nam turpitudo vitii a perditis hominibus, ob pravum habitum, saepe horrori non amplius habetur; tum celari potest ac mentita virtutis veste obtegi. Itemque stimuli conscientiae assuetudine obtunduntur, ac

voluptatum ceterarum copia obruuntur. Contra iucunditas virtutis saepenumero superatur a tormentorum cruciatu, quo iustus afficitur, cum ex. gr. a nefariorum calumniis famam suam maculari conspicit, aut a violentis et rapacibus rem familiarem dilapidari, necari natos, uxorem rapi, seque in tenebricosum carcerem trudi, ut truculenta et inhonesta morte perimatur.

Postremo, ut demonstravimus, adeptio vel amissio ultimi finis, consecutio quaedam necessaria est virtutis aut vitii. Ergo, etiamsi connexioni tantum naturali stare velimus, ab illis abstrahi cogitatio non potest, sed utraque velut complementum ceterarum retributionum habenda erit. Quod si insuper quaedam bonorum remuneratio, quae ab adeptione ultimi finis proficiscatur, et positivorum suppliciorum incursio, ut diximus, adiungitur; id, licet internam et naturalem sanctionem non constituat, sed externam potius et voluntariam; tamen a iustitiae ordine et debitae proportionis mensura requiritur.

Obiic. II. Saltem poena aeterna reiicienda est, quippe quae divinae clementiae repugnat; et fini ipsius poenae dissentit, quae semper propter emendationem infligitur.

R. Clementia in recto et sapiente gubernatore nunquam detrimentum debet inferre iustitiae. A iustitia vero aeternam poenam flagitiorum postulari, iam in Metaphysica ostendimus (1). Hic summatim aliquid innuam. In primis, expleto cursu actionum, quibus homo in via veluti constitutus mereri vel demereri potest, amissio ultimi finis et culpae reatus per se irreparabilia sunt, atque ideo perpetuo mansura. Deinde, si poena aeterna non esset, tandem aliquando scelesti homines proborum sortem aequipararent: quin eos, dum vita manebat, ad merendum data, flagitiorum suorum poenituisset. Tertio comminatio poenae motivum sufficiens offerre debet ad homines a culpa deterrendos, etiam si omnibus bonis huius vitae renunciare et ingentes calamitates subire cogerentur. Id autem, ut ratio et experientia suadet, poenae aeternitatem reposcit. Nam huius tantum evasio suadere potest tolerantiam malorum, quae saepe pro virtute servanda sustinenda sunt. Culpa denique, ob contemptum infiniti boni et iniuriam, quam Deo irrogat, infinitam quandam malitiam sibi implicat; atque idcirco poenam meretur, quae si non intensitate, saltem duratione, infinitatem aliquam complectatur.

Ad alterum vero quod additur, repones finem praecipuum poenae in gubernatore sociali non esse emendationem nocentis, sed restitutio-

(1) *Psychol.* c. 2, art. 4.

nem violati ordinis, iuxta debitam aequalitatis mensuram. Emendatio est finis tantum secundarius; et qui locum habere potest in statu *viae*, non autem in statu *termini*. De conceptu poenae sic optime loquitur Taparellius: « Il castigo è non un dolore, un tormento dell'uomo sensitivo, ma una reazione dell'ordine contra il disordine... La giustizia vendicativa dunque, lungi dall'essere un cieco impeto di passione, è fondata in quella essenziale tendenza al vero e all'ordine, che forma la natura stessa dell'umana intelligenza. Ogni disordine essendo una disposizione delle cose contraria alle vere loro relazioni, epperò essendo una falsità, ripugna essenzialmente alla mente; onde essa domanda un violento ritorno all'ordine perturbato, e questa violenza è il castigo (1). » Verum de re hac fusius dicemus in iure naturae, cum de capitali poena sermo incidet.

Articulus III.

De proprietatibus legis naturalis eiusque fundamento.

99. **Argumentum.** Variae legis naturalis proprietates recenseri possent; nos praecipuas tantum commemorabimus. Porro nomine proprietatum legis intelligimus attributa illa essentialia, quae legi sic conveniunt ut ab ipsa separari nullo modo possint.

PROPOSITIONES.

100. Propositio 1ª. *Lex naturalis est immutabilis, universalis, aeterna.*

Prob. Lex naturalis necessario nectitur cum ipsa essentia creaturae rationalis, et fundatur in natura divina. Necessario nectitur cum essentia creaturae rationalis; quia tota quanta est versatur in praecipiendis aut vetandis iis, quae ex comparatione hominis cum obiectivo ordine rerum ut intrinsecus bona aut mala manifestantur, et ad finem ultimum consequendum necessaria omnino sunt aut contraria. Fundatur in essentia divina; quia, ut saepe dixi, rerum naturae et relationes ex iis emergentes a divina sapientia dictantur, divinam essentiam contemplante. Haec enim, quemadmodum in Metaphysica explicavimus, exemplar supremum est rerum omnium possibilium. Quare lex naturalis ita naturam humanam consequitur; ut ab ea avelli non possit, eaque exstante nequeat non exstare aut aliter se habere.

(1) *Saggio teoretico di Diritto naturale ecc.* vol. 1, dissert. I, n. 134.

Quod si lex naturalis cum rationali natura necessario nectitur, universalis etiam sit oportet. Universalis, inquam, non modo quatenus universum hominum genus adstringat; verum etiam quatenus omnibus hominibus innotescat, rationis usu fruentibus. Secus natura deficeret in re, a fine et essentia ipsa subiecti necessario requisita, ac Deus non esset providus gubernator generis humani. Praecepta enim legis naturae, cum vitam et mores respiciant, magis homini necessaria sunt, quam principia speculativa; nec deesse possunt, quin homo fine frustretur, ob quem conditus a Deo est.

Obiectiva vero eius aeternitas inde colligitur, quod, ut supra explicatum est, lex naturalis sit velut imago et participatio quaedam legis aeternae. Proinde eadem, atque illa, refert praecepta; quae idcirco in se spectata aeterna sunt, cum non alia duratione metentur, nisi qua Deus gaudet. Deus autem aeternitate fruitur, nec novitati aut mutationi subiacet.

101. Propositio 2ª. *Fundamentum legis naturalis in dominio reponitur, quod Deo competit, tamquam supremae causae et auctori naturae.*

Prob. Nomine fundamenti legis naturalis non aliud intelligimus, nisi titulum ex quo ius emergit in Deo illam hominibus praescribendi. Hoc posito, thesis enuntiata facillime patet. Nam legis impositio est exercitium quoddam auctoritatis; auctoritas vero, ut ipsum nomen indicat (nam ab auctore nominata est), nequit non competere illi, qui causa est rei, respectu cuius consideratur. Praeterea auctor rei, dominus eiusdem est ac provisor. Hinc illam ad finem ordinare, et iuxta exigentiam naturae moderari potest ac dirigere.

102. Propositio 3ª. *Lex naturalis fundamentum est legis positivae.*

Prob. Nam lex positiva ex lege naturali vim obligandi desumit, nec ei contradicere unquam potest, quin hoc ipso omni robore destituatur. Immo magna ex parte leges positivae aliud non sunt quidquam, nisi illationes aut peculiares determinationes legis naturalis, pro locorum, temporum ac personarum exigentia vel utilitate.

Itaque sapienter Tullius, has omnes proprietates legis naturalis complectens, ait: « Est quidem vera lex recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae vocat ad officium iubendo, vetando a fraude deterret... Huic legi nec obrogari fas est, neque derogari ex hac aliquid licet. Nec vero aut per Senatum aut per populum solvi hac lege possumus, neque est quaerendus explanator aut interpres eius alius. Nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac; sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sem-

piterna et immutabilis continebit; unusque erit communis quasi magister et imperator omnium, Deus. Ille legis huius inventor, disceptator, lator; cui qui non parebit, ipse se fugiet, ac naturam hominis aspernatus, hoc ipso luet maximas poenas, etiamsi cetera supplicia, quae putantur, effugerit (1). »

Solvuntur difficultates.

103. *Obiic.* I. Lex naturalis iudiciis rationis continetur, quae nobis divinam voluntatem significant circa ea, quae nobis facienda vel vitanda sunt. At vero divina voluntas libera est. Ergo, si Deo sic libuisset, lex naturalis alia praecepta complecteretur contraria his, quae modo exhibet. Proinde, mutabilis dicenda est. Deinde, leges physicae mutari possunt, saltem a Deo; ergo a pari lex naturalis. Tertio, legislator humanus abrogare potest legem a se latam. Ergo a fortiori id poterit Deus; secus inferioris esset conditionis, et a re extrinseca necessitatem acciperet.

R. Ex iis, quae superiore articulo disputata sunt, oppido liquet, legem naturalem non ad solam Dei voluntatem ordinem includere, sed etiam ad divinam sapientiam, essentias rerum earumque relationes necessario dictantem. Quare ratio bonitatis aut malitiae, quae in lege naturali observanda vel transgredienda reperitur, non unice dimanat ex divinae voluntatis imperio, sed potissimum ex dictamine divini intellectus, qui rerum essentias contempletur, quatenus necessarium ordinem involvunt ad divinam essentiam. Immo respectus ad divinam sapientiam, ex quo derivatur honestas vel turpitudo, quae actionum intrinsecam moralitatem constituit, logice praecedit respectum quo eaedem actiones ad divinam voluntatem praecipientem vel prohibentem referuntur. Deus liber est quoad rerum exsistentiam, non essentiam, aut ea quae cum essentia necessario connectuntur. Ergo nequit immutare malum aut bonum; quod idcirco tale est natura sua, quia sic a divina sapientia dictatur. Supposita autem hac interna actionum bonitate vel malitia, nequit divina voluntas, quae rectissima est, non praecipere actiones, quae bonae sunt et hominis naturae congruunt; aut non prohibere eas, quae malae sunt et hominis naturae repugnant.

Atque hinc patet responsum ad secundam et tertiam partem difficultatis. Nam magnum discrimen est inter leges physicas mundi corporei et legem moralem hominis. Illae cum essentia rerum non connectuntur,

(1) Vedi Lactantium, *Institut. divinarum*, l. 6, c. 8.

et ordinem contingentem respiciunt. Idcirco a Deo, a quo libere impositae sunt, in contrarias verti possunt. At lex naturalis, quae mores dirigit, cum essentia ipsa creaturae rationalis necessario vinculo colligatur. Quocirca mutari aut interrumpi minime potest. Neque id imperfectionis est, sed potius summae perfectionis: siquidem idcirco viget, quia Deus ab ordine suae sapientiae et sanctitatis deficere nequit. Humanus autem legislator propterea leges a se latas mutare potest, quia versantur circa ea, quae non per se et natura sua bona aut mala sunt, sed fiunt opportuna vel opposita bono communi societatis, ratione circumstantiarum et adiunctorum mutabilium; quod respectu legis naturalis locum non habet, quia haec, ut dixi, rerum essentias et necessarias relationes respicit. Id vero intelligitur quoad prima principia et universalia; nam, quoad praecepta secundaria et illationes, non repugnat ut dispensatione divina ipsa lex naturalis in casu particulari aut etiam in paucioribus exceptionem patiatur, « propter aliquas speciales causas impedientes observantiam talium praeceptorum (1). »

Postremo nec illud verum est, quod aiebat adversarius, ex necessitate legis naturalis dependentiam a re extrinseca Deo importari. Nam interna moralitas, a qua recedere sanctitas divina nequit, a divina sapientia procedit, quae interna Deo est et cum Deo ipso convertitur. Quare in tantum legem naturalem mutare Deus nequit, in quantum nequit negare seipsum et ordini suae iustitiae reluctari.

Obiic. II. Videtur dicendum cum Moyse Amiraldo, de quo mentionem facit Heineccius (2), titulum, vi cuius potest Deus legem ferre creaturis, in ipsius perfectione et bonitate reponi. Aut etiam assentiendum erit Hobbesio, qui titulum illum repetit ex ineluctabili Dei potentia et contraria hominum imbecillitate.

R. *Nego* utrumque. Ad primum enim quod spectat, perfectio aut bonitas admirationem quidem et amorem ingenerat, at ad obediendum minime cogit. Ad alterum vero, tantum abest ut potentia ius gignat, ut nisi ius subaudiat, tyrannidem constituat. Non equidem inficior ad usum et exercitium iuris in Deo ferendi legem multa eius attributa concurrere, nimirum, sapientiam, bonitatem, potentiam, et cetera. Sed si prima radix iuris illius consideretur, ea in hoc cernitur, quod homo, hoc ipso quod creatura est, divinae ditioni subiacet: cum, quidquid habet, a Deo habeat. Etsi enim quod Deus eo iure uti valeat,

(1) Vide de hac re S. Thomam, *Summa th.* 1.ª 2.ªᵉ q. XCIV, a. 5, et etiam 4.
(2) *Elementa Iuris nat. et gent.* l. 1, c. 1, § 40.

ex potentia dimanet; quod uti velit, profluat ex bonitate; quod uti sciat, emergat ex sapientia; tamen quod illud habeat, exsurgit ex dominio quod Creatori competit. Effectus enim hoc ipso quod a causa dependet, causae subiicitur; et quo magis eius dependentia extenditur, eo latius patet subiectio quae inde dimanat.

Articulus IV.

De primo principio legis naturalis.

104. **Investigationis utilitas.** Nomine primi principii hoc loco intelligimus generale aliquod effatum, praeceptionem exprimens, quod in quolibet iussu legis implicetur, et ad quod, tamquam ad communem formulam, cetera iuris naturalis principia reducantur.

Quae quidem vestigatio non inutilis censenda est, quemadmodum Burlamachius existimavit. Etsi enim officia peculiaria hominis cognosci possint, quin ullum supremum principium statuatur, quod sinu suo cetera veluti contineat, tamen principium eiusmodi revera exstat, eiusque detectio ad scientiae rationem, ut in ceteris rebus, profecto pertinet. Et sane in singulis praeceptis iuris naturae elementum aliquod commune latenter insit necesse est, in quo omnia conveniant, et ex quo vim suam quodammodo mutuentur. Eiusmodi elementum, quod ope debitae attentionis et abstractionis eruitur, propositione aliqua generali significari potest. Atque id ad unitatem et ordinem, scientiae proprium, utile est; potissimum, quia mens nonnisi in iis plene conquiescit, in quibus terminum ultimum et supremum inspicit seriei, quam contemplatur.

PROPOSITIONES.

105. Propositio 1ª. *Illud haberi debet ut primum legis naturae principium, quod est simplicissimum, universalissimum, irreducibile ad aliud et velut implicita ratio ceterarum praeceptionum.*

Prob. Quod irreducibile esse oporteat, nemini dubium. Nam si superius principium haberet, ad quod revocari posset, iam absolutum et primum non esset. Quod autem maximam universalitatem exquirat, facile patet. Cum enim expressurum sit id, quod in ceteris praeceptis naturae latitat, singula complecti debet, velut omnium forma communis. Hinc enascitur summae simplicitatis necessitas; siquidem, ut in

Logica explicatum est, quo generalior est aliqua notio, eo maiori simplicitate gaudet. Denique complecti debet rationem, in ceteris praeceptis intime inclusam, quia secus idoneum non esset ad unitatem illis impertiendam. Nam lex naturalis, licet pluribus praeceptis constet; tamen dicitur una, propterea quod omnia, ad unum supremum principium reducuntur. Quae quidem reductio effici non potest, nisi principium istud sit huiusmodi, ut immutabile elementum exprimat, quod ceteris praeceptis inest, utcumque eorum materia varietur.

106. Propositio 2ª. ***Primum legis naturalis principium sic enuntiari potest: Bonum est faciendum, malum vero vitandum.***

Prob. Huic effato characteres omnes conveniunt, quos nuper enumeravimus. Et sane est simplicissimum: siquidem voluntatem respicit sub eo stricte respectu, quo ipsa primitus connectitur cum obiecto; qui respectus in eo situs est, ut amet bonum et fugiat malum. Est vero prorsus absolutum: quia etsi ex eo ratio desumi possit ceterorum praeceptorum, quae in tantum homini dantur, in quantum spectant bonum hominis; tamen ad rationem reddendam de ipso nullum aliud principium afferri potest. Profecto, si quaeritur abs te cur bonum prosequendum sit, responsum aliud dare non potes, nisi hoc: ***Quia homini convenit, atque ita fert natura rationalis.*** Quod certe non est novum proferre principium, sed conditionem assignare ex parte subiecti, cui praeceptum imponitur. Tertio, est universalissimum et cetera praecepta complectitur; nihil enim a Deo praecipitur, quod notione boni non contineatur. Denique exprimit rationem, singulis praeceptis insitam; quia idcirco aliqua prosequi et alia declinare debemus, quia illa sunt bona, haec autem mala. Et sane ex eo principio cetera legis praecepta facile derivantur. Si enim bonum est prosequendum, maxime prosequendus est finis ultimus, qui est supremum bonum hominis. Si vero prosequendus est finis ultimus, profecto facienda sunt ea quae adeptionem huius finis adducunt, et contra omittenda sunt, quae adeptionem hanc removent.

Deinde probatur argumento S. Thomae, qui sic rem demonstrat: « Sicut ens est primum, quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus. Omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni: et ideo primum principium in ratione practica est, quod fundatur supra rationem boni, quae est: ***Bonum est, quod omnia appetunt.*** Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa fa-

cienda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica apprehendit esse bona humana (1). »

Ex praedicto principio optime sumitur norma ad praestantiam singulorum officiorum dimetiendam, et nobilissimum motivum operandi suppeditatur. Nam bonum humanum in ordine potissimum situm est; siquidem homo ratione constituitur, rationi autem ordo respondet. Hinc ex generali praecepto: *Bonum est prosequendum*, statim consequitur, ut *naturae ordo servetur.* Quae igitur officia ex nobilioribus relationibus exsurgunt, ac proinde excellunt in ordine; ea iure meritoque potiora iudicantur et ceteris anteponenda. Itemque cum ordo, nexum in finibus et reductionem unius ad alterum patefaciat; hoc habet proprium, ut, quemadmodum ostendit mundum visibilem ad hominem, et in homine ipso corpus ad animum ordinari, atque huius facultates inferiores ad supremam, summo bono perficiendam; sic etiam monstret apicem et terminum ultimum huius seriei nonnisi in divina gloria reperiri. Quamobrem homini persuadet ut si praestantissima ratione operari velit, supremum hoc motivum spectet, quod prae omnibus nobilissimum est et cum maxima eius perfectione sociatum. Id enim ipsum quod supremum bonum hominis continet, adeptio nimirum ultimi finis, continet etiam extremum illum gradum divinae gloriae, qui ab homine procurari potest.

Solvuntur difficultates.

107. *Obiic.* I. Ita se habent praecepta legis naturalis in homine, quoad praxim, sicut se habent principia speculativa, quoad scientiam. Atqui in his plura sunt prima principia. Ergo etiam in illis plura esse debent prima praecepta.

R. *Conc. mai.* et *dist. min:* Plura sunt prima principia, idest principia per se nota, *conc;* idest principia non revocabilia ad aliud, *nego. Dist.* pariter *consequens:* Plura esse debent prima praecepta, idest quae immediate se intellectui patefaciant, *conc;* idest quae ad nullum aliud universalius ac simplicius praeceptum reducantur, *nego.*

Comparatio, ad quam recurrit obiectio, nobis non obest sed prodest. Nam sicut in iudiciis speculativis, licet dentur plures veritates per se notae, quae prima principia dicuntur, hae tamen optime revocantur ad unam, quae proxime fluit ex idea entis; sic in iudiciis practicis, licet dentur praecepta, quae ratiocinatione non egent, tamen haec quoque re-

(1) *Summa th.* 1.ª 2.ªᵉ q. XCIV, a. 2.

ducenda sunt ad supremum aliquod praeceptum, quod proxime fluat ex idea boni. Sicut igitur in primo ordine supremum principium est: *Non potest idem simul esse et non esse;* sic in secundo est: *Bonum est prosequendum, et malum vitandum.* Secus lex naturalis, quae praeceptis rationis practicae continetur, non esset una. « Omnia ista praecepta legis naturae, ait S. Thomas, in quantum referuntur ad unum primum praeceptum, habent rationem unius legis naturalis (1). »

Obiic. II. Philosophi valde dissentiunt in determinando quodnam sit primum principium legis naturalis. Ergo signum est huiusmodi principium detegi non posse. Prob. antecedens. Hobbes pro primo principio iuris naturae statuit: *Quaerendam esse pacem, si haberi possit; aut, si non possit, comparanda esse auxilia belli.* Thomasius: *Facienda esse, quae vitam hominis reddunt maxime diuturnam et felicissimam; vitanda pariter iis opposita.* Grotius et Puffendorfius ad principium socialitatis confugiunt: *Homini nimirum, quantum in ipso est, colendam esse et servandam socialitatem.* Ut vero de recentioribus aliquid attingatur, Emmanuel Kant principium, quod quaeritur, in *actione a priori* reposuit, seu in actione quae fiat unice propter legem rationis, sine ullo respectu ad empiricos effectus, utilitatis aut damni. Atque eiusmodi principium, quod *imperativum categoricum* appellavit, ita expressit: *Sic age, ut lex, quam voluntati tuae praestituis, valere possit pro generali norma operandi* (2). Cousin: *Ens liberum, mane liberum* (3); Damiron: *Evolutionem plenam omnium facultatum,* tanquam primum praeceptum, ex quo reliqua fluerent, decreverunt. Denique Fichte pro morali *omnimodam independentiam;* pro iure sociali hoc principium constituit: *Dilige te super omnia, et alios homines propter te.*

R. *Transeat antecedens,* et *nego consequens.* In primis enim falsum est, omnes philosophos hac in re dissentire. Nam Scholasticorum fere omnium magna fuit consensio, quibus multi e recentioribus adhaeserunt. Deinde, quidquid sit de discrepantia philosophorum, ex ea inferri nequit rem, circa quam versatur, esse incertam; secus multa corruerent, quae tamen sunt certissima.

Ad singulas autem opiniones, quae allatae sunt, repono earum falsitatem facile demonstrari. Nam effatum Hobbesianum non modo caret proprietatibus, quibus insigniri debet primum principium legis naturalis; sed etiam, sic confuse propositum, ad mores informandos nullo

(1) *Summa th.* 1.ª 2.ªᵉ q. XCIV, a 2 ad 1.ᵐ

(2) *Critica Rat. praticae,* pars I, l. 1, c. 1, § 7.

(3) *Cours d'Hist. de phil. mor.* lec. I.

modo valet, cum aeque ad honestum et turpe flecti possit, modo utrumque ad pacem vel bellum conferat. Iuxta vero regulam Thomasii, multa hominis officia laberentur, quoties pro iis pauperiem, aerumnas, odia, tormenta, mortem ipsam subire oporteret. Denique Grotii et Puffendorfii principium nequit esse primum naturae praeceptum, cum aliunde pendeat nec ad omnia protendatur officia. Ea enim, quae homo erga seipsum ac potissimum erga Deum praestare tenetur, manifeste non continet; quae quidem, ut rite advertit Heineccius, locum haberent, etiamsi homo solus et extra omnem societatem humanam vitam ageret (1). Nec vero illud, quod hic auctor substituit, probandum videtur: *amor* nempe (2), quem deinde triplex obiectum spectare dicit, *Deum, nos ipsos, alios homines* (3). Nam amor generatim, sine determinatione obiecti, per se nihil dicit, et aliquid subiectivum est, non obiectivum. Triplex autem illa obiecti determinatio simplicitati nocet, quam ut dixi, primum legis principium sibi vindicat.

Quoad recentiores vero, qui commemorati sunt, ut omittam Fichtii absurditatem, quae refutatione non eget (siquidem in pantheismo fundatur, et non aliud exprimit nisi turpissimum egoismum, ad quem tandem rationalistae deveniunt); certe Kantii effatum, si absolute sumatur, in omnibus officiis locum habere non posset. Cum enim pro varietate adiunctorum, quibus singuli homines afficiuntur, diversis teneantur officiis; non semper id, quod uni convenit, omnibus convenit. Quare putandus est Kant principium illud intellexisse sub conditione, quasi diceret: Sic agas, ut lex tuae voluntatis haberi possit ut norma pro singulis hominibus, si in iisdem circumstantiis, versentur. Sed ne sic quidem effatum illud existimari potest primum in moribus. Non enim exprimit, quod actionem honestam constituit; sed potius quod ex eius honestate consequitur. Non enim quia cuique convenit, actio honesta est; sed contra quia honesta est, cuique convenit. Remotio autem respectus empirici, quam requirit, delirium est rationalistarum, qui experientiam removeri volunt et cuncta ad solam rationem revocari. Quapropter Stoicismum inducunt, rationi dissonum. Ratio enim non poscit ut nunquam in operando respectus habeatur emolumenti aut detrimenti; secus perperam Deus, praemiis poenisque propositis, nos ad virtutem alliceret et arceret a vitio. Multo minus probari potest principium Cousinianum; quod tantum abest ut primum sit legis praeceptum, ut potius characterem obiiciat legi adversum. Lex enim,

(1) *De iuris naturae et gentium*, l. I, c. 3, § 76.
(2) Ibidem § 79.
(3) Ibidem § 90.

iubendo et vetando, libertatem adstringit, non quidem physice sed moraliter. Quare ratio sic potius hominem alloqui videtur: Ens liberum, noli libertate uti pro lubito; sed mihi te subiice, ut rite agas. Deinde illo Cousiniano effato nihil reapse praecipitur quoad operationes, nisi forte hoc unum: ut homo non patiatur se ita a sensibus abduci, ut illis inserviat. At sic etiam intellectum non omnia hominis officia complecteretur, quae certe non ad id solum reducuntur, ut sensuum appetitionibus dominemur. Praeterea hoc ipsum ideo praestare homo debet, quia ordo sic exigit; atque propterea praeceptum non est primum. Denique, ad Damiron quod attinet, nihil ineptius dici poterat; siquidem ex eius effato consequeretur hominem teneri ad singulas suas facultates, absque fine explicandas. Sic non modo scientiis omnibus atque artibus operam dare deberet, sed in alia etiam, quae tacere pulcrum est, studiose incumbere iure naturae adigeretur. Quod adeo rationi repugnat, ut risu potius quam refutatione dignum videatur.

Articulus V.

De applicatione legis ad casus peculiares, seu de conscientia.

108. **Quid conscientia.** Homo praeceptis legis imbutus quid sibi agendum omittendumque sit deliberat. Quare lex moralis normam operandi complectitur, et principium illud est, quod proprie rectitudinem humanae voluntatis dimetitur. Verum praecepta legis universalia per se sunt. Ut igitur eorum vi actiones peculiares gubernentur, his applicari debent, ut dictamen exsurgat determinatum, quod eas respiciat. Haec itaque applicatio legis, seu rationis dictamen, quod proxime nos dirigit in operando, *conscientia*, morali sensu, nominatur. Quod nomen inde profectum videtur, quod *scientia* sit quaedam principiorum legis *cum* facto aliquo, seu actione nostra, comparata (1).

(1) Dilucide relationem inter conscientiam et legem declarat Suarez his verbis: « Unde etiam facile intelligitur quomodo lex naturalis comparatur ad conscientiam. Aliquando enim censetur esse idem, ut ex Basilio et Damasceno supra retulimus; quia conscientia nihil aliud est, quam dictamen de agendis. Nihilominus tamen in rigore haec duo diversa sunt; nam lex dicit regulam generaliter constitutam circa agenda, conscientia vero dicit dictamen practicum in particulari; unde potius est veluti applicatio legis ad particulare opus. Ex quo etiam fit ut conscientia latius pateat, quam lex naturalis; quia non tantum applicat legem naturalem, sed etiam quamcumque aliam, sive divinam sive humanam. Immo conscientia non solum applicare solet veram legem, sed etiam existimatam; quo modo interdum datur

109. **Duo consectaria.** Duo hinc facile intelliguntur. Primum, conscientiam iure meritoque *regulam proximam* actionum nuncupari (1). Nam lex mores dirigere nequit, nisi quatenus singulis actionibus applicetur. Id autem fit ope conscientiae, quae virtute legis operationem moderatur. Quare lex, in se inspecta, regula est *remota* et ut ita dicam, in *actu primo*. Conscientia vero, seu lex applicata moribus dirigendis, regula est *proxima* et, ut dicam, in *actu secundo*. Alterum est, conscientiam ratiocinatione semper aliqua contineri. Revera enim triplex iudicium poscit: primo, praeceptum aliquod legis quod munere *maioris* syllogismi cuiusdam fungatur; secundo, actum aliquem positum vel ponendum, quod vicem gerat *minoris;* tertio, sententiam de eius moralitate prolatam, quae sit *consequentia* earum duarum praemissarum. Exemplo sit aliquis, qui sic apud se ratiocinetur: *Proximum laedere non licet; sed haec actio proximum laedit: ergo eam facere non licet.* Haec illatio *dictamen conscientiae* vocatur.

110. **Partitio.** Conscientia, ut ex dictis apparet, proprie exprimit actum. Consistit enim in applicatione principiorum moralium ad peculiarem actionem; applicatio autem huiusmodi dictamine mentis, ac proinde actu, continetur. Nihilominus nomen conscientiae solet interdum etiam tribui ipsi habitui naturali illorum principiorum, a quo procedit tamquam a causa, et qui proprio nomine appellatur *synderesis*.

Quoniam vero principia illa moralia applicari possunt actui, quem homo vel facturus est vel fecit; hinc conscientia dividitur in *antecedentem* et *consequentem*. Conscientia *antecedens* est dictamen, quod respicit actum ponendum vel omittendum; eoque respectu nos *instigare* vel *revocare* dici solet. *Consequens* vero conscientia est, quae refertur ad actum iam positum. Ac si actus iste fuerit pravus, accusatio illa conscientiae dicitur *remorsus,* quo excruciantur impii; sin fuerit bonus, approbatio, quae inde oritur, vocatur *testimonium bonae conscientiae,* quod animum dulcissima voluptate perfundit.

conscientia erronea; lex autem erronea dari non potest: nam eo ipso non erit lex; quod maxime verum est in lege naturali, quae Deum habet auctorem. Denique lex proprie fertur de agendis, conscientia autem etiam versatur circa ea, quae iam facta sunt; et ideo illi tribuitur non solum ligare, sed accusare, testificari et defendere. » *De legibus,* l. 2, c. 5.

(1) Falso igitur Heineccius (*De iure nat. et gent.* l. I, c. 2, § 45) reprehendit eos, qui *regulae* nomen conscientiae tribuunt, quam *regulae applicationem* potius contendit esse dicendam. Sed in hoc ei similis videtur, qui sphaeram horologii metiri horas dicere nollet, propterea quod id faciat motu ab elaterio eidem communicato; aut negaret nares olfacere, quia id nonnisi animae virtute praestent. Fatemur conscientiam esse legis applicationem, atque ex ea vim omnem mutuari: at hoc ipso regula appellari potest, siquidem revera operationem gubernat.

Aliae partitiones conscientiae afferri solent, quarum praecipuas tantum indicabimus. Conscientia itaque nominari solet: *recta, erronea, dubia*, vel etiam *perplexa, scrupolosa, probabilis.*

111. **De conscientia recta et erronea.** Conscientia nominatur *recta*, si quod vere bonum et iustum est dictet; eamque homo evidenter sequi tenetur, quia veram normam operandi, nempe legem, actioni applicat. *Erronea* autem conscientia dicitur, quae falsum iudicium profert. Ac si deceptio eiusmodi legem ipsam respiciat, error dicitur *iuris;* si respiciat factum, cui lex applicatur, dicitur error *facti.* Porro si error vincibilis est, eumque deponere homo tenetur; mala erit actio, quae iuxta conscientiam erroneam elicitur. Sin error sit invincibilis; actio non modo mala non erit, sed etiam, si error praeceptum proponat, ad agendum obligabit; non quidem *per se* sed *per accidens.*

Qua in re decipitur Heineccius, qui generatim negat sequendam esse conscientiam erroneam (1). Nam si error est *ineluctabilis*, sive circa legem, sive circa factum, conscientia, quae ex illo illationem derivat, quamvis erronea, sit, norma tamen est moralis operationis. Et sane finge aliquem falso existimare esse nunc diem Veneris. Nonne obtemperandum erit conscientiae dictanti esse a carnibus abstinendum? An honestum erit contrarium facere? Itemque fac rudis aliquis existimet mentiendum sibi esse, ut proximum a supplicio liberet. Nonne male ageret, si iudicans ad mendacium se tunc obligari, contrarium operaretur? Certe in ea hypothesi vellet violationem legis; quae, etsi in se non sit lex, tamen ceu lex apprehenditur. Voluntas autem fertur in obiectum, prout ipsi a ratione proponitur. Suspendenda erit actio, inquit adversarius, donec error abiiciatur. At, ut id fiat, suspicio saltem aliqua in animo exsurgere deberet circa errorem, quo mens afficitur. Hoc autem si contingeret, iam error non esset invincibilis, ac proinde extra statum quaestionis versaremur.

112. **De conscientia dubia et scrupulosa.** Conscientia *dubia* est, quae hinc atque inde fluctuans veritatem nec pro una parte nec pro altera perspicit. Eam sequi, quousque dubia manet, minime licet; propterea quod, qui sine certitudine de absentia turpitudinis actionem elicit, is hoc ipso in illam animo propendere, ac legislatoris prohibitionem se parum curare ostendit. Quod si quis ita afficitur, ut se peccare timeat, sive actionem exerat, sive non, conscientia dicitur *perplexa.* In hac hypothesi suspendere actionem homo debet, si potest, ac sapientiores consulere. Si nequit, nec per se dirimere dubium

(1) *De iure nat. et gent.* l. I, cap. 2, § 45.

valet; eligat quod minus malum apparet. Quod si hoc etiam discernere nescit, et operari cogitur; quamcumque ex oppositis partibus eligit, non peccat: quia indifferentiae libertate destituitur.

Conscientia dicitur *scrupulosa*, cum quis ob levia motiva putat culpam ibi esse, ubi culpa non est; scrupulus enim nil aliud est, nisi inanis quaedam apprehensio culpae, quae animum angat.

113. **De conscientia probabili.** Denique, conscientia *probabilis* appellatur a Doctoribus ea, qua quis vere probabili ratione innixus ex certo aliquo principio reflexo certum sibi dictamen efformat de honestate actionis (1). Quare haec conscientia maximopere differt a dubia, et minus apte vocatur probabilis, cum potius certa dicenda sit; siquidem dictamen, quo constat, certum est vi certi principii reflexi in quo fundatur, etsi ratio directa sit tantum probabilis.

Sic explicatam conscientiam probabilem sequi licet, quidquid Heineccius aliique contra obmurmurent. Nam per illam homo non est anceps, sed certus de honestate actionis. Et ratio evidens est. Nam quoties lex, actionem prohibens, certa non est sed probabilis, idque post diligens rei examen iudicatur; vim obligandi non habet. Nam promulgatio ad essentiam legis pertinet, cum nonnisi per ipsam subdito lex applicetur. Promulgatio autem non habetur, sine scientia, seu sine cognitione certa et evidenti de legis exsistentia. Quare quamdiu cognitio certa, sine culpa, abest; nondum in operante viget lex, quae obligationem pariat. At si ita est, licite ad operandum procedere potest; licita enim est operatio, quae a nulla lege prohibetur. Haec ratio, si bene perpendatur, ostendit etiam fas esse sequi sententiam minus probabilem in conflictu probabilioris; modo solidis argumentis nitatur, et actio non sit talis, quae sine certitudine obiecti licita esse non possit. Maior enim probabilitas unius partis non destruit minorem probabilitatem alterius; cum tantum certitudo hoc sibi vindicet, ut contrarium falsitatis damnet, atque ideo improbabile reddat. Praeterea probabilitas, utcumque maior, nisi ad certitudinem assurgat, scientiam non constituit; ac proinde legem nullam affert. Ubi autem lex nulla est, manet libertas. Ut nihil dicam de perturbatione maxima et per-

(1) Principia reflexa illa dicuntur, quae non petuntur ex obiecto, sed ex subiecto in ordine ad exsistentiam vel non exsistentiam obligationis. Ex. gr. cum quis dubitans an sit lex, nec dubium solvere per se vel per alium valens, recurrit ad hoc principium: *lege incerta non obligor;* atque exinde infert, actionem sibi certe licitam esse. Vel etiam ea sunt, quae consistunt in aliquo praecedenti dictamine, ex. gr. cum quis iudicat aliquid esse licitum, quia omni adhibita diligentia nullam in eo inhonestatem detexit.

petuis angustiis, quae in animum irreperent; si non modo ex consilio, sed etiam ex obligatione probabiliorem sententiam sequi teneremur. Saepe enim difficillimum est definire quid magis probabile sit, et in gradibus probabilitatis statuendis fere quot sunt capita, tot sunt sententiae. His etiam accedit contingere saepenumero, ut quod uni probabilius apparet, id minus probabile ab altero iudicetur. Quare, si in lege non certa, ante operationem, definiendum esset quid magis probabile sit; onerosa nimis et anceps et anxietatis plena homini regula imponeretur, quae in agendo vix aut ne vix quidem usui esset. Quod autem tale est, a sapientissimo legislatore proficisci non potest.

FINIS ETHICAE.

IUS NATURAE

PARS PRIMA

IUS INDIVIDUALE

INTRODUCTIO

Superiore libro, actionem humanam generatim inspeximus prout bona efficienda est, seu rationali hominis naturae conveniens. Quocirca eam quoad finem, moralitatem, obligationem, scrutati sumus. Nunc ad ipsam magis determinate considerandam gradum facimus, prout particulatim ea respicit, quae a lege naturae proficiscuntur. His vero nomen iuris attribuimus; sub eo respectu, quo ius latissime sumitur, in quantum videlicet generatim exprimit quidquid rectum est in genere morum. Nam ius a iubendo, quod proprium legis est, ad effectum legis significandum torquetur; effectus autem legis, cum in actione ordinanda consistat, recti *notionem praebet. Rectitudo enim rei, quae regulam exigit, in conformitate cum ea sita est; regula autem actionis nonnisi in lege reperitur* (1).

Ius hoc sensu non incongrue dispescitur in moralem obligationem et moralem facultatem. Lex enim, cum aliquid praecipit vel concedit, non modo ordini rerum obiectivo, prout a Deo procedit, humanam voluntatem conformat; verum etiam, quoad actionem exercendam, vel necessitatem imponit vel potestatem facit. Primum appellatur officium; alterum retinet nomen iuris. Quod si ad secundam hanc angustiorem et magis vulgatam significationem nomen iuris restringatur, tractatio nostra tota versabitur in definiendis

(1) Pro scopo nostro hanc *iuris* derivationem sequimur; licet fateamur quod si *ius* sumatur strictius pro obiecto *iustitiae*, praeferenda sit opinio S. Thomae qui ipsum derivat a *iusto*. « *Ius* dictum est, quia est *iustum*. » *Summ. th.* 2.a 2.ae q. LVII, a. 1.

ac describendis officiis et iuribus, quae ex lege naturae derivantur. Quorum sane inter se tanta est connexio, ut nunquam dissociari, quoad exsistentiam vel etiam cogitationem, possint. Nam hoc ipso, quod quis officio adstringitur, iure ornatur quoad ea, quae ad ipsum implendum requiruntur; nequit autem alicui ius conferri, quin hoc ipso ceteri officio teneantur non obsistendi illius exercitio.

En obiectum praesentis disciplinae, iuxta distinctionem eius ab Ethica, iam initio nobis probatam. Ad divisionem vero ipsius quod pertinet, tripartita distributione utemur; quae tribus nominibus, iuris individualis, iuris socialis, iuris internationalis distinguitur. Ea enim, quae homo actione sua praestare tenetur aut exigere ab aliis potest, ex relationibus pendent, quibus instruitur. Relationes autem huiusmodi vel mere ex natura exsurgunt, vel ex facto societatis, qua homo non iam separatim inspicitur prout ens quoddam morale est, sed ulterius consideratur prout coniunctus cum aliis, finem aliquem communem praestitutum habet, ad ipsumque assequendum sociorum, collatis nisibus, praesidio utitur. Si status hic spectatur, habetur ius sociale et ius gentium, de quibus in secunda et postrema parte dicemus. Sin superior tantum respectus versatur ob oculos, emergit ius individuale; a quo tractationem auspicamur.

Haec igitur prima iuris naturae pars respicit hominem per se sumptum, et a statu sociali prorsus abstractum. Quamvis enim, ad rem quod attinet, homo in societate sit, ad quam vi naturae propellitur; tamen multa sunt officia, quae civilem statum in suo conceptu nequaquam involvunt, multaque etiam iura quae eumdem statum non subaudiunt, sed ordinem unice dicunt ad alios homines prout nobiscum naturae tantum similitudine colligantur. Atque haec separata iuris individualis vestigatio eo consultius instituitur, quod scriptores non pauci exstiterint, qui iura omnia e statu sociali in hominem derivari opinati sunt; quod quidem a veritate alienum esse vel ex iis colligi potest, quae de primo principio legis naturalis in Ethica *diximus. Ut igitur facto ipso eiusmodi opinio repellatur, consentaneum erit seorsum iura et officia contemplari, quae a sola hominis natura scaturiunt.*

CAPUT PRIMUM

DE IURE ET OFFICIO GENERATIM.

1. **Partitio.** Exordimur ab officio, et iure prout officio opponitur, generatim explicandis. Deinceps, pro triplici aspectu, quo homo individuus considerari potest, diversa eius officia, quibus sive erga Deum, sive erga seipsum, sive erga reliquos homines adstringitur, tribus capitibus perscrutabimur.

Articulus I.

De notione, divisione et proprietatibus iuris.

2. **Quid ius.** *Iuris* notio primitiva est; quae facilius mente concipitur, quam verbis explicatur. Generatim et nullo negotio apprehenditur tamquam moralis facultas disponendi de re aliqua aut eam exigendi ab aliis. « Iuxta strictam iuris significationem, ait Suarez solet proprie ius vocari facultas quaedam moralis, quam unusquisque habet vel circa rem suam, vel ad rem sibi debitam (1). » Sic qui dicit: mihi ius est meae pecuniae, meorum praediorum et similium; non aliud intelligit, nisi licite posse de illis pro arbitratu disponere. Sed ut conceptus eiusmodi distinctior evadat, et, quantum fieri potest, scientifica definitione comprehendatur, elementa innuenda sunt quibus constat, et respectus quos includit.

3. **Ius differt a vi physica.** Primum, nemo non videt facultatem, quae conceptu iuris continetur, a vi physica valde distingui. Etsi enim ius, ut enascatur, naturalem potentiam, sive per modum virtutis agendi, sive per modum exigentiae subaudit (quippe cum nequeat rationis ordo potestatem facere circa rem, ad quam subiectum ineptum natura est); tamen, quoad formalem sui rationem, totum quantum est, a lege procedit: lex autem ad ordinem moralem pertinet, et intellectum ac voluntatem alloquitur, non physice aliquid operatur. Atque hoc vel inde fit evidens, quod si quis violentia fortioris cuiusdam ne ius suum exerceat praepediatur; non idcirco ius suum amittit, sed integrum fixumque retinet, immo etiam vividiore luce splendescens. Tota itaque

(1) *De Legibus*, l. I, c. 2, § 5.

vis iuris est moralis; nimirum a lege proveniens, quae dictet posse aliquid fieri vel ab aliis repeti, quia sic fert ordo rationis.

4. **Inducit moralem obligationem in aliis.** In conceptu iuris obligatio semper aliorum involvitur non obsistendi eiusmodi facultati, quam ordo rationis cuipiam elargitur. In hoc enim proprie iuris natura consistit, ut sic tibi ex. gr. liceat operari aut rem aliquam tibi adsciscere, ut ceteri te non impediant; aut etiam ut ille, a quo rem postulas tibi debitam, ad eam reddendam iussu naturae adstringatur. Quare ius respectum semper includit ad exsistentiam aliorum, saltem possibilem, quorum voluntates legi subdantur.

5. **Subiectum et terminus iuris.** Ex modo dictis manifeste consequitur *subiectum* et *terminum* iuris nonnisi personam aliquam esse posse, nimirum substantiam intellectu et voluntate praeditam. Et ad terminum quod attinet, certe nequit obligatio moralis afficere, nisi ens libertate ornatum; libertas autem intelligentiam subaudit ex eaque pullulat. Idem dic de subiecto. Nam, cum ius ab ordine generetur, nequit efflorescere nisi in ente, cui conceptus ordinis affulgeat, dictetque hoc vel illud esse necessarium aut etiam opportunum fini, quem ipsi natura praefixit. Id autem procul dubio intelligentiam et voluntatem reposcit. At vero ens eiusmodi, cum realiter in se subsistat, sensu metaphysico persona vocatur.

Haec autem persona physica, considerata prout iuribus insignitur, dicitur persona in sensu etiam morali; quatenus non ad aliud ordinetur ut medium; sed in se maneat ut finis. Quod si iuribus omnino spolietur, a conditione *personae* ad conditionem *rei*, quae medium est non finis, prorsus deiicitur.

6. **Obiectum iuris.** Ut ex dictis quoque patet, obiectum seu materia iuris esse potest non modo operatio ipsius *subiecti*, sed etiam operatio *termini*, et generatim quidquid respectu hominis rationem habet medii, ad finem ipsi a natura propositum consentanei. Et sane ad hominis bonum et perfectionem procurandam non modo eius operationes et res externae, quae mundum materialem efformant, a natura destinatae sunt, sed etiam actiones aliorum, quae ad eumdem finem adiumentum aliquod conferre possunt. Ergo si forte, propter relationem unius cum alio, ordo iubeat ut hic actione sua bonum illius procuret; certe quoad eiusmodi actionem *officium* in uno exsurget, et *ius* in altero. Hinc obligatio, quae iuri respondet et quae iuridica nuncupatur, non solum *negativa* esse potest, sed etiam *positiva.* Non enim semper in hoc cernitur, quod, iure in aliquo vigente, reliqui ipsum non impedire teneantur; sed saepe etiam ad rem vel actionem alteri praestandam

adstringit. Certe non omnia filiorum officia, quae iuri parentum respondent, negativa tantum obligatione constant. Idem dic de officiis subditorum erga principem aut famulorum erga dominum, et viceversa.

7. **Ius sine Deo concipi nequit.** Cum ius in nobis a lege gignatur, lex autem sine legislatore concipi nequeat; oppido claret, ius naturae sine notione divinitatis subsistere non posse. Quod observatum volumus contra eos, qui in iure naturali tractando a Deo cogitationem abstrahunt, et in sola hominis natura morantur. At natura propensionem quidem explicare potest, obligationem vero nequaquam. Obligatio enim iurisdictionem in obligante subaudit, et consequenter huius distinctionem a subdito. Natura autem hominis non distinguitur ab homine, multoque minus est ipso superior.

8. **Definitio iuris.** His obiter explicatis, ius describi potest: *Moralis facultas ad aliquid faciendum vel exigendum, inviolabilis* (1). Quae definitio elementa omnia complectitur, quae ad iuris notionem pertinere diximus. Nam cum dicitur *moralis facultas*, secernitur a vi physica, et respectum innuit ad *personam*, quae sola iuris subiectum esse potest. Cum additur *ad aliquid faciendum vel exigendum* exprimitur duplex aspectus, quem ius includit, quatenus vel circa rem nostram vel circa rem nobis debitam versatur. Denique verbum illud *inviolabilis* denotat reverentiam, servandam ab aliis, propter tutelam quam iuri lex impartitur; ita ut violari ius nequeat, quin violetur ordo rationis ac divini legislatoris auctoritas (2).

9. **Transfertur etiam ad alia.** Ius a significatione illa subiectiva facultatis moralis transferri solet ad obiectivam, quatenus obiectum denotet, circa quod facultas illa versatur. Sic dicimus ad iustitiam pertinere ut *cuique detur suum ius*, nimirum id quod ipsi est de-

(1) Kant ius pro facultate acceptum, definit *potestatem eliciendi eas actiones, quarum exercitium, quamvis universale, coëxsistentiam aliorum, prout entia libera sunt, non impedit.* Verum haec definitio rei, de qua agitur, opportuna non videtur; multae enim actiones esse possunt, quae libertatem aliorum non adimant, nec tamen idcirco ius afferunt, vel quia sunt per se turpes, vel quia lege divina, licet positiva, prohibentur. Haec Kantii opinio ad hoc tendit, ut ius secernatur a morali. Quae separatio, ut alibi vidimus, absurda est; ius enim a ratione procedere debet; ratio autem nequit sibimet ipsa contradicere tribuendo facultatem circa rem, quam ut inhonestam prohibet.

(2) Haec vox *inviolabilis* in definitione iuris omitti potuisset, cum inviolabilitas implicite contineatur in conceptu *moralis facultatis.* Nobis tamen addenda visa est, non necessitatis sed maioris perspicuitatis gratia. Si cui placet eam demere, tunc ipsi *Ius* dicetur: *Moralis facultas ad aliquid faciendum, vel exigendum ut suum aut sibi debitum.*

bitum. Quandoque etiam transfertur ad significandam sententiam iudicis, sive iusta sit sive etiam iniusta, et sic *iudex* nominatur a *iure dicendo.* Immo etiam ea vox aliquando adhibetur ad significandum locum, ubi ius dicitur, nimirum tribunal; ut sonat loquutio illa: *In ius aliquem vocare.* Tandem utimur voce iuris ad innuendam collectionem legum aliquarum, et sic dicimus: *Ius civile*, *Ius canonicum* et cetera.

10. **Partitio iuris, et primum in reale et personale.** Ad iuris partitionem quod attinet, iura in primis dispesci possunt in *realia* et *personalia.* Personalia iura dicuntur, quae per se personam afficiunt, eidemque inhaerent immediate; ut ex. gr. ius conservandi vitam. Realia vero, quae in personam adveniunt virtute rei cuiuspiam, atque ideo in re illa inhaerere concipiuntur. Quod non ita intelligendum est, quasi res ipsa subiectum sit iuris (id enim ex dictis repugnat); sed quatenus persona iure ornetur non per se, sed vi possessionis rei praedictae; qua si spolietur, ius amittit; quod continuo in eam personam transit, quae rem illam adipiscitur. Sic qui fundum emit, ad quem non aliter itur, nisi per fundum alterius, huius transitus ius acquirit, idque ius reale nuncupatur.

Alio etiam sensu accipitur ius reale et ius personale, quatenus exprimunt id, quod veteres Iurisconsulti appellabant *ius in re* et *ius ad rem.* Primum est ius, quod *rem* respicit *absolute,* ac proinde vim habet respectu omnium, ut in dominio. Alterum est ius quod *rem* respicit *relative,* nimirum respectu determinatae personae, quae illam facere aut dare teneatur, ut in mutuo.

11. **In innatum et acquisitum.** Deinde iura dividuntur in *innata* et *acquisita*, prout eorumdem ratio seu titulus ex ipsa hominis natura pullulat, aut ex facto quodam adventitio. Homo enim hoc ipso, quod ad finem ordinatur, facultatem habet procurandi, sine aliorum offensa, ea quae ad finem illum ducunt aut conferunt. Iura eiusmodi innata vel etiam primitiva dicuntur. Non enim adveniunt, sed cum ipso homine orta, ei immutabiliter inhaerent. Quare deinceps alienari aut amitti plane non possunt, quemadmodum amitti nequit natura, unde dimanant. Tale est ex. gr. ius perficiendi animum, tuendi vitam, acquirendi dominium, se consociandi cum aliis ad finem honestum consequendum, atque alia generis eiusdem. Quod quidem intelligendum est, in quantum ea iura per se et quoad essentiam considerentur. Nam si considerantur quoad usum, distinctio adhibenda est. Ipsorum enim nonnulla ex officio nascuntur, ad quod implendum sunt veluti instrumenta. Si hoc contingit, usus eorum necessarius est; nec homo ad illum omittendum se obligare potest. Sin talia sint, ut cum nullo officio

nectantur; eorumdem usus liber erit, de eoque pacisci homo libere poterit. Quod contra Ahrens statuimus, qui iurium naturalium usum semper necessarium esse decernit, hac innixus ratione quod societatis interest ut quisque omnibus suis iuribus utatur (1). At haec ratio stultissima est; nam sic in societate omnia iura in officia converterentur. Iuris, praecise qua ius est, exercitium natura sua in arbitrio hominis est, qui eo uti potest vel non uti, prout libet. Adigere ipsum semper ad usum, idem est atque eius libertatem pessumdare.

Praeter eiusmodi iura, a natura immediate proficiscentia, alia sunt, quae ex facto aliquo proveniunt, ab hominis libertate pendente. Quapropter *acquisita* vel etiam *secundaria* et *hypothetica* dici solent. Huiusmodi est ex. gr. ius proprietatis determinatae, prout hanc vel illam rem singillatim spectat. Nam etsi a natura instructi simus facultate acquirendi res utiles; tamen quod hoc ius determinetur hac vel illa materia particulari, puta quoad fundum vel palatium; hoc non provenit a natura, sed a facto, quod quale sit inferius definiemus. Quapropter, haec iura remote quidem in natura fundantur, sed proxime titulum habent contingentem et mutabilem, ideoque amitti et in alium transferri possunt. Atque has duas iurium divisiones, quae potiores sunt, innuisse sufficiat.

12. **Attributa iuris.** Coactio. Ad attributa iuris quod spectat, tria considerabimus: *coactionem*, *collisionem*, *limitationem*. Porro coactio vi physica constat; quae ad tuendum ius adhibetur, atque obstacula propulsat, quae iuris exercitio adversantur. Haec vis quamquam ius non constituat, nec semper comitetur; tamen, si adest, adhiberi optime potest ad iuris defensionem. Ius enim efficax esse debet; atque hoc ipso quod potestate constat faciendi aliquid vel habendi, potestate gaudet removendi impedimenta, quae forte opponuntur. Idem convincitur ex obligatione aliorum, quam ius importat. Nam cum organismus corporeus eiusque vires voluntatem et rationem sequi debeant; is, qui alterius voluntatem sibi obligatam habet vi iuris, obligatum etiam habet eius organismum viresque corporeas, quantum ad debitum praestandum necesse sit. Si igitur utraque ad ius sibi reddendum cogit vel ab opponendo impedimento compescit (quoties voluntas eius, qui implere officium debet, renitatur); nil sane perficit quod rationi et ordini contradicat. At vero id coactionem importat. Ergo ius, hoc ipso quod est ius, coactivum est, seu ad vim pro se adhibendam facit potestatem.

(1) *Cours de droit naturel*, I. p. gén. ch. 3.

Duo tamen hic notanda sunt. Primum: Ut ius potestatem faciat adhibendi vim, ex iis esse debet, quae proprie sunt iura et perfecta dici solent. Tunc enim dumtaxat obligatio alterius *hic et nunc* evidenter apparet. Deinde, Societate constituta, nefas plerumque est ut vis ad tutandum ius ab ipso iuris possessore adhibeatur; sed ei *actio* tantum competit, qua apud legitimum iudicem reposcat quod suum est. In societate enim iudicium efficax, quoad mutùas civium relationes, nonnisi publicae auctoritatis propriùm est, ad quam pertinet communis ordinis custodia.

13. **Collisio**. Quod maiorem considerationem meretur est iurium oppositorum collisio. Haec porro in conflictu consistit duorum iurium circa eamdem materiam, quae satisfacere ambobus nequeat. Tunc necesse est ut unum ius praevaleat, et alterum cedat. Quod non perinde intelligi debet, quasi reapse iùra contraria ad confligendum concurrant. Id enim plane repugnat; cùm ratio, a qua ius procedit, sibi adversari non possit. Sed, ad rem quod attinet, ius quod colliditur, ius non est; quamvis falso veluti ius obiiciatur. Sic ex. gr. si quando ius divinum, aliquid prohibens, pugnare videtur cum iure humano, quod forte contrarium iubeat; pugna illa specie tenus tantum exstat. Revera enim in eo casu non ius sed arbitrium dumtaxat hominis, vi prorsus destitutum, imperium sibi arrogat; siquidem nequit esse effectus verae auctoritatis id, quod fonti omnium auctoritatum reluctatur. Unde iurium collisio reapse nihil est aliud, nisi iurium subordinatio; quae, ut repraesentetur sub sensibili forma, concipitur tamquam mutua quaedam pugna, per quam id, quod praestantius est, inferiori praevaleat; similitudine sumpta a re mechanica, in qua duarum oppositarum virium inaequalium illa, quae intensior est, remissiorem elidit. Ut autem definiatur quodnam ius sit praestantius, ad ordinem naturae advertenda est cogitatio. Quod enim magis in eo ordine altiorem locum occupat, praestabilius est et efficacius, ac proinde in collisione superabit.

14. **Limitatio**. Iuris limitatio est determinatio confiniorum, extra quae evagari ius nequit. Haec vero determinatio iudicanda est tum ex natura obiecti, circa quod ius versatur, tum ex officiis, quibus subiectum adstringitur. Homo enim in tantum iùribus ornatur, in quantum finem aliquem assequi debet, ad quem certa operatio atque usus rerum nonnullarum necessarius est, vel saltem opportunus. Quod igitur non respondet fini, nullo modo ambitu iurium continetur. Praeterea, homo prout finem spectat, officiis adstringitur, quibus solvi nequit. Ergo officia in homine terminos quosdam exhibent, quos trans-

ilire non licet, obtentu iuris. Hinc undecumque ius aliquod advenire videatur, nunquam extendi potest ad id, quod officio actu obliganti contradicat. Quod enim officio opponitur, turpe est. Ad turpe autem non datur ius; siquidem vis omnis iuris ex ordine et lege proficiscitur; a lege autem et ordine proficisci non potest, quod legi et ordini adversatur.

Articulus II.

De natura et partitione officiorum.

15. **Quid officium.** Obligatio, qua lex naturae voluntatem ad aliquid faciendum vel omittendum adstringit, *officium* nominatur. Haec autem obligatio in morali quadam necessitate sita est, seu in impossibilitate manendi in ordine ac legis reverentia, contrarium eius, quod ratio dictat, operando. Sic cum hominem ad non mentiendum obligari dicimus; non aliud significare volumus, nisi eum hac necessitate teneri: ut si ordini adhaerere velit, mentiri non debeat; sin mentiatur, continuo desciscat ab ordine. Atque haec definitio officium respicit in abstracto; nam in concreto ipsa actio vel actionis omissio, ad quam obligamur, officium dici solet.

16. **Quid praecedat: Ius an officium.** Ut saepe diximus, officium, sicut et ius, ex ordine generatur. Ordo autem considerari potest vel respectu Dei a quo procedit, vel respectu creaturarum quibus imponitur. In prima consideratione, ius praecedit officium. In tantum enim creaturae rationales officiis adstringuntur, in quantum Deus ius habet subiiciendi eas ordini, quem eius sapientia praescribit. Quare ontologice et per se prius est ius, deinde officium; nimirum prius est ius in Deo, deinde officium in creaturis. Dixi *prius ius in Deo;* quia Deus iuribus tantum instruitur, officiis non devincitur. Non enim superiorem habet, a quo legem et obligationem accipiat; nec ad finem aliquem adipiscendum ordinatur, sed ipse est supremus dominus et finis et norma rerum ceterarum.

Sin ordo consideretur, prout ipsam creaturam rationalem afficit; procul dubio praecedit officium. Etenim, ut ante innui, eatenus creatura rationalis iuribus ornatur, quatenus finem a natura praestitutum habet, ad quem usus rerum ac propriae activitatis exercitium necessaria sunt vel saltem consentanea. Quod quidem importat, ut creatura rationalis ordini, a divina sapientia dictato, eique per rationem proposito, subiecta intelligatur. Atque hinc effici diximus, ut iura ab officiis limites accipiant; nec ambitus, in quo iura spatientur, cogitari

potest, quin ante intelligantur officia, quae subiectum adstringunt, et quibus nulla ratione noceat.

17. **Officiorum triplex genus.** Cum ordo in rerum relationibus sit positus, ex his officiorum varietas et praestantia diiudicatur. Quare, pro diversitate termini, quem homo suis operationibus spectat, diversa exstant officia; ex iisque illa praestantiora duci debent, quae altioribus respondent relationibus. Iamvero nonnisi triplicem terminum homo spectare potest, dum operatur: nimirum *Deum*, *seipsum*, *ceteros homines*. Et sane si perfectio operationum moralium in hoc cernitur, quod ordinem naturae sequantur; entia illa dumtaxat actionis termini esse possunt, quae finis rationem habent et per se spectantur. At vero id in primis Deo competit; qui ut primum principium, sic etiam est ultimus finis rerum omnium. Creatura igitur rationalis, si operationes suas, ordini accommodare velit; Deum pro termino habere debet, atque ideo quoad illum diversis urgetur officiis, quae in sequenti capite declarabimus. Deinde alter adspectabilis mundi finis in ipso homine positus est; ad eius enim utilitatem res, quae mundum exornant, conditae a Deo sunt. Homo igitur, iuxta ordinem a summo Opifice constitutum, se etiam respicere debet tamquam terminum suarum operationum; ac proinde officiis adstringitur erga seipsum. Denique, cum ratio allata pro aliis etiam hominibus locum habeat, quibuscum naturae similitudine convenimus; ordo iubet ut in iis quoque eamdem personae dignitatem revereamur. Hinc novus exsurgit terminus operationum nostrarum, ac proinde tertium officiorum genus. Completa igitur partitio, a termini diversitate desumpta, triplex officiorum genus suppeditat, quibus aut erga Deum, aut erga nos, aut erga alios devincimur.

18. **Num in homine dentur officia erga bruta, aut etiam reliqua entia.** Ahrens nos adstringit officiis erga bruta, quibus iura tribuit (1). Damiron vero universam naturam Dei filiam sororemque hominis et sociam appellans, mutua iura et officia inter nos ac res omnes ratione destitutas intercedere autumat (2).

At quamvis laudanda si eximia huius viri benevolentia, qui amore erga ceteros homines non contentus, oves etiam atque arbores sororum loco recipit ac fraterna caritate complectitur; tamen, ad veritatem quod attinet, eius opinio magno in errore versatur. Etenim nomen *filii* in propria significatione non cuilibet effectui competit, sed dumtaxat viventi quod ex vivente procedat in eiusdem naturae similitu-

(1) *Cours de droit nat.* 2 partie, spec. 1, divis. ch. 2.
(2) *De la morale*, t. I, ch. 2.

dinem. Quare strictim nulli creaturae convenit respectu Dei; siquidem res creatae a Deo non generantur sed producuntur, ipsique analogice tantum assimilantur. Hominibus tamen ea denominatio, latiore sensu, tribui solet, propter duplicem rationem. Primum, in ordine supernaturali, ob divinam adoptionem, quae fit ope gratiae. Secundo, intra ipsos naturae limites, ob actus morales, quibus ad Deum sic referimur, ut erga ipsum capaces simus obsequii, reverentiae, obedientiae, quae proprie a filiis parenti praestantur. Sed haec omnia, ut perspicuum est, de rebus intelligentia destitutis dici nequaquam possunt. Iis igitur nomen filii quoad Deum ne late quidem competit. Quod si quandoque natura irrationalis *poëtice* nominatur Dei filia; id in tantum est, in quantum imaginationis beneficio intelligentia et dignitas personalis eidem appingitur. At Damiron, ni fallor, non poëma sed philosophicum tractatum elucubrabat.

Altera vero pars, in qua Damiron consentientem habet Ahrens, non minori absurditate laborat. Nam ius veri nominis, cui correlativum est officium, in brutis nullum est, multoque minus in rebus aliis plane inanimis. Ius enim nequit residere in ente, quod nullo modo est finis in mundo, sed omnino ut medium ordinatur in bonum alterius. Bruta vero animantia, ut ceterae res inferiores, medii dumtaxat rationem habent. Non enim exstant propter bonum sui, sed propter bonum hominis; nec proinde sunt propriae utilitatis gratia, sed utilitatis alienae. Ergo ius aliquod, cui in homine officium respondeat, habere nequeunt. Ad rem Taparellius: Ogni dovere nasce dal generale principio: *fa il bene.* Se avessimo doveri verso le creature irragionevoli, saremmo dunque obbligati a farne il bene. Ma il loro bene è il loro fine, cioè cooperare a servizio dell'uomo. Dunque il dovere verso di esse sarebbe realmente un dovere verso l'uomo. In altri termini: il padrone non ha doveri verso il servo, considerato sol come servo; giacchè l'esser servo consiste nell'esser in pro altrui. Che se il padrone ha verso i servi molti doveri, gli ha non in quanto quelli sono servi, ma in quanto sono uomini, pari a lui. Or le creature irragionevoli non hanno altro essere correlativo all'uomo, se non di servi; perchè questo è il loro fine; dunque l'uomo non ha doveri verso di esse (1). »

Ratio autem, quam Ahrens in contrarium adducit, quod homo teneatur non cogere animantia bruta ad aliquid subeundum, quod eorum sensili naturae repugnet, ambigua est et nihil evincit. Si enim hoc sensu intelligitur, quod homo nihil efficere debeat quod brutis dolorem

(1) *Saggio teoretico di Diritto naturale,* vol. I, not. 28.

afferat, falsitate laborat. Hoc ipso enim quod bruta ad bonum hominis ordinantur, iis homo uti potest prout indiget. Illa igitur labori submittere, ut eorum ministerio iuvetur; immo mactare etiam poterit, si noceant aut ad vescendum sint opportuna: quod certe sine eorumdem damno et dolore non efficitur. Atque id homo dum agit, ius nullum laedit; sed naturae ordinem sequitur. Sin ea propositio sic intelligatur, ut homo in usu brutorum limites necessitatis aut saltem utilitatis, non excedat, nec crudelitatem exerceat; verum dicit, sed aërem verberat. Ea enim obligatio oritur non ex iure aliquo brutorum, sed ex ordinatione divina; qua non ad dissipandum aut saeviendum, sed ad convenientem utilitatem bruta nobis concessa sunt. Unde qui iis abutitur, aut in eorum usu feritatem exercet, intentioni divinae, reluctatur, et officia proculcat, quibus erga seipsum adstringitur; quae sane iubent ut temeritas et saevitia, sicut cetera vitia, in quavis actione declinentur. Hinc fit ut ad opportunum, et temperatum, et omni crudelitate vacantem, brutorum usum obligemur. Ex quo apparet, bruta ceterasque res inferiores non esse terminos officiorum, sed esse obiectum et materiam, circa quam officia hominis quandoque versantur. Ut enim in iuribus, sic etiam in officiis non modo subiectum et terminus, sed etiam obiectum et materia considerari debent.

19. **Officiorum alia sunt connaturalia, alia adventitia.** Praeter partitionem, superius tactam, officia, quemadmodum de iuribus supra dixi, dividi possunt in *connaturalia* seu *primitiva*, et *adventitia* seu *derivata*. Illa sunt, quae in essentialibus hominis relationibus fundantur; haec vero, quae proxime oriuntur ex relationibus superadditis, ope facti alicuius ex hominis libertate pendentis. Nihilominus horum etiam fundamentum remotum in officio aliquo naturali situm est. Factum enim, quod supervenit, non aliud affert nisi determinationem et applicationem officii, a natura indeterminate proficiscentis; seu, quod in idem recidit, hypothesim ad actum adducit, quae in officio connaturali includebatur. Quare officia eiusmodi *hypothetica* etiam appellantur, prima autem *absoluta*.

20. **Officia iuridica et pure moralia.** Dividitur etiam officium in *iuridicum* et *pure morale:* prout vel iuri alterius respondet, ut ex. gr. restitutio depositi; vel, licet a lege morali imponatur, tamen vi iustitiae exigi nequit, ut obligatio in divite largiendi eleemosynam (1).

(1) Haec divisio innuitur a S. Thoma his verbis. « Est duplex debitum, scilicet morale et legale... Debitum quidem legale est, ad quod reddendum aliquis lege adstringitur; et tale debitum proprie attendit iustitia, quae est principalis virtus. Debitum autem morale est, quod aliquis debet ex honestate virtutis. » *Summa th.* 2ª 2ae q. LXXX, art. unico.

Quae sane portitio locum habet quoad alios homines tantum; siquidem quoad Deum omnia nostra officia sunt iuridica. Deus enim ius habet exigendi ut integram legem, quam nobis imposuit, impleamus. Contra, nulla hominis officia respectu sui ipsius dici possunt iuridica; propterea quod eorum subiectum et terminus non distinguantur. Ius enim, cum in facultate consistat quae ab ordine enti morali tribuitur, subiectum exquirit quod voluntate instructum sit. Cum vero obligationem includat aliorum, qui ipsum revereri tenentur; terminum respicit, qui pariter voluntate ornetur. Ut igitur ius hominis erga seipsum et simul iuridicum officium conciperetur, concipiendae forent duae voluntates, quarum una facultatem moralem acciperet, alia obligationem; quae sane consideratio respectu unius eiusdemque personae absurda est. Id vero non contingit, si officium non ut iuridicum, sed mere ut morale in homine respectu sui consideretur. Ad hoc enim sufficit ut lex habeatur, a qua obligatio imponitur; et terminus adsit, ad cuius bonum operatio referatur. Utrumque autem in singulari homine optime concipitur; cum ex una parte consideretur voluntas quae obligatione adstringitur, ex alia dignitas personae humanae quae ut finis in mundo spectatur.

Officia iuridica appellantur etiam *perfecta*, pure moralia *imperfecta*.

21. **Unde diiudicatur officiorum praestantia.** Ad iudicium ferendum de diversa officiorum praestantia, norma suppeditatur a natura relationum, unde illa dimanant. Etenim relatio quo magis intima est aut universalior aut cum bono rationis plus connexa, eo arctius cum ordine colligatur. Ergo officium, ipsi respondens, altiorem locum occupat, atque ad ordinem servandum in moribus maiorem necessitatem praesefert. Magis igitur obligabit. Sic sub omni respectu officia erga Deum ceteris omnibus antecellunt. Deus enim est finis ultimus hominis; tum est bonum universae naturae, et causa totius realitatis, qua constituimur. Ab ipso enim non modo conditi sumus, sed iugiter conservamur et ad operandum movemur. Unde relatio, qua cum Deo connectimur, maximam universalitatem, coniunctionem et necessitatem includit. Secundum locum tenent officia, quibus adstringimur erga nos; tertium officia erga alios. Vinculum enim identitatis, quod nobiscum habemus, arctiore relatione constat, quam vinculum similitudinis, qua cum ceteris hominibus copulamur. Atque haec regula, quam generatim his classibus officiorum applicavimus, applicanda quoque erit singulis aliis peculiaribus officiis, quoties inter se comparantur.

Articulus III.

De necessitate eximente ab officio

22. **Quid haec necessitas.** Contingunt quandoque tempora, in quibus homo, sine periculo imminentis cuiusdam mali, officium implere non potest. Status hic necessitas appellatur. Cum vero hoc incidit, si consideratio ordinis persuadet eo tempore officium non obligare, facultas quae tunc oritur se iuste eximendi ab officio, *ius necessitatis* nominari solet; non quod ipsa necessitas ius constituat, sed quia occasione necessitatis apparet quid ius ferat, quid secus. Itaque discutiendum breviter est quando id locum habet, ne quis perversa interpretatione illius effati: *necessitas non habet legem,* intemperanti licentiae fraena laxet. Ad iudicium hoc rite ferendum, duo scrutari oportet: naturam necessitatis quae urgeat, et naturam officii quod esset praetermittendum.

23. **Necessitas absoluta et hypothetica.** Ad necessitatem quod attinet, ea primum dispartiri potest in *absolutam* et *hypotheticam.* Absolutam dicimus, quae independenter a nobis, nulla alia ratione declinari potest, quam violatione officii; hypotheticam vero, quae vitari nequit propter circumstantias in quas aliquis se sponte constituit, et quae ab ipso removeri possunt. Ut facile patet, haec secunda necessitas ius nullum tribuit; siquidem excusationem nullam meretur is, qui prudens et volens impedimentum apponit officio. Ea igitur omissa, absolutam dumtaxat necessitatem consideremus.

24. **Triplex genus necessitatis absolutae, et quodnam ex his excusare potest.** Necessitatis absolutae triplex genus assignatur: *extrema, gravis* et *communis.* Extrema dicitur, cum quis, ut pareat officio, incurrere debet periculum vitae aliusve mali, quod morte non inferius reputetur. Erit gravis, cum urget malum minime spernendum, ex. gr. notabile detrimentum sanitatis, non levis nota dedecoris, magna rei familiaris iactura, et alia generis eiusdem. Tandem necessitas communis dicitur, cum malum imminet consuetum, nec magni momenti; ut amissio parva bonorum, levis calumnia, contemptus nonnullorum et similia. Porro nemini dubium est quin haec tertia necessitas obligationem officii nunquam solvat. Si enim quodvis malum imminens ab implendis officiis nos excusaret; non solum libero virtutum exercitio, sed omni plane morum honestati valedicendum esset. In praesenti enim vitae statu (adiecta praesertim improborum hominum malitia)

fere impossibile est virtutis exercitium, sine societate nonnullorum malorum. Restat igitur extrema et gravis necessitas; quae quidem pondus habent apud prudentem quemque et bonum, atque ideo excusare quandoque ab officio possunt, quoties id natura patiatur officii, quod in discrimen adducitur. Id igitur quando obtineat videndum est.

25. **Quodnam ex officiis patitur quandoque excusationem.** Officium proprie acceptum, quod veram obligationem importat, ut quisque videt, esse potest aut *essentiale,* aut *adventitium.* Officium essentiale in necessariis rerum relationibus fundantur, atque a lege naturali imponitur per iussum aut prohibitionem. Si proficiscitur a lege naturali aliquid iubente, dicitur *affirmativum;* si autem a lege naturali aliquid vetante, dicitur *negativum.* Iamvero a negativo officio servando nulla necessitas, utcumque extrema, excusare potest. Quod enim lex naturalis vetat, malum morale per se est; idque nunquam patrare licet, quodcumque malum immineat. Nec vero ullae circumstantiae accidere possunt, quae naturam rerum immutent et licitum reddant quod essentia sua turpe et indecorum est. Unde hac in re ius necessitatis vim nullam habet; ac sine controversia quod a iustitia et honestate deficit, reiici constanter debet, quaecumque sint consectaria quae timentur, aut minae hominum prava iubentium. Apposite Iuvenalis:

> . . . Ambiguae si quando citabere testis
> Incertaeque rei, Phalaris licet imperet ut sis
> Falsus, et admoto iubeat periuria tauro;
> Summum crede nefas animam praeferre pudori,
> Et propter vitam vivendi perdere causam (1).

In hoc sensu dici solet: *Fiat iustitia et pereat, mundus;* idest: Numquam quod iniquum est patretur, etiamsi totus mundus periclitetur.

Quod si officium sit affirmativum, seu si a lege oriatur, quae non omissionem flagitiosae actionis, sed positionem actionis honestae praecipiat; tunc beneficio necessitatis uti homo potest, ut ab obligatione liberetur, aut in tempus aliud actionem differat. Nam praetermissio actionis honestae mala non est, nisi quando eam actu exercere homo tenetur. Lex autem positiva iubet ut res fiat, at non semper, sed cum occasio opportuna se offert et congruum tempus. Quare, nisi peculiaris quaedam circumstantia tempus illud, in quo necessitas contradicit, absolute determinet; officii implendi obligatio ad exercendum actum tunc non adigit. Ea igitur hypothesi, consentiente ratione, patet via ad

(1) *Satyrarum,* VIII.

utrumque conciliandum, exercitium nimirum officii aptiore tempore, et fugam mali quod imminet. Immo aliquoties ad id homo tenetur. Etsi enim saepenumero laudabile sit officio etiam positivo non deesse, posthabitis malis quibuscumque aut etiam morte; tamen, nisi gravis ratio id persuadeat, imprudens et temerarium est sic vitam aut alia bona profundere. Hoc autem, ut quisque per se facile intelligit, locum non habet, quotiescumque ratione circumstantiarum omissio actus honesti redundaret in iniuriam Dei, contemptum religionis, ingens reipublicae damnum, innocentis poenam, aut alterius legis negativae violationem. Tunc enim omissio per se turpis esset, ac proinde obligatio ad eam omnino fugiendam adstringeret.

Denique, si officium est adventitium, et ex lege mere humana aut ex contractu aliquo procedens; ab eo praestando vi magnae necessitatis homo plerumque excusatur. Lex enim pro publica fertur utilitate; quae certe deesset, si bono communi non periclitante, nec detrimento aliquo in societatem proveniente, subditi sic circa rem, natura sua indifferentem, obligarentur, ut eas exequi, etiam cum periculo vitae aut alterius praegrandis boni iactura, adstringerentur. Contractus vero, cum propter bonum utriusque partis iniri soleat; nequit tantam habere vim, ut pars alterutra, ne pactis desit, debeat mortem oppetere, aut magnum aliud malum incurrere. Praesertim id dicendum est, si ex non observantia pacti nullum in partem alteram detrimentum redundet, aut damnum sit adeo exiguum, ut contemni vel facile redintegrari possit. Attamen, ut patens est, id neutiquam valeret, si officio praetermittendo salus publica vel securitas civitatis detrimentum caperet; vel si contractus esset eiusmodi, ut quovis periculo servandus esset, idque in pactione ipsa tamquam conditio rationabiliter inclusa subaudiretur. Tunc enim officium periculo etiam mortis reddendum esset: quia bonum commune praeponderare debet bono privato; fides autem data omnino servanda est, eidemque homo sine scelere deesse nequit.

CAPUT SECUNDUM

DE OFFICIIS HOMINIS ERGA DEUM.

26. **Argumentum.** Principium universale morum: *Bonum est faciendum,* hoc potissimum homini praecipere videtur, ut ordinem servet; tum quia ordo proprium est bonum naturae rationalis, tum quia sic homo in debita proportione se ponit, respectu entium ceterorum.

Ordo vero, actibus humanis applicatus, prout Deum respiciunt, officia gignit, quibus erga summum hunc rerum Opificem devincimur. Iubet enim ut eandem dependentiam a Deo electione libera profiteamur, quam reapse habemus vi naturae. Non enim aliter ordo procuratur et custoditur in voluntate, nisi quatenus operationes eius conformentur rerum naturae et relationibus. Quoniam vero his officiis, erga Deum servandis, novum quodammodo cum suprema illa Causa vinculum inimus; hinc eorumdem summa, religio a *religando* non immerito nuncupatur. Nec obstat quod religio, stricte sumpta, sit peculiaris virtus, quae Dei cultum, ut proprium obiectum, respicit. Nam sic etiam inspecta, ut observat S. Thomas, habet quamdam generalitatem, propterea quod omnium virtutum actus ordinat in bonum divinum.

Articulus I.

De religione generatim.

27. **Quid religio.** Religio potest esse vel naturalis vel supernaturalis. Erit supernaturalis, si officia, quae comprehendit, a revelationis penu depromat. Contra, erit naturalis, si solo nititur lumine naturali et lege, mentibus nostris naturaliter insculpta. Nos in praesenti ab utraque differentia praescindimus, et Religionem generice consideramus, prout obligationem exprimit, qua naturaliter erga Deum devincimur; sive eius determinationes per fidem, Deo revelanti habitam, sive per evidentiam rationis naturalis accipiantur, « Religio, ait. S. Thomas, proprie importat ordinem ad Deum; ipse enim est, cui principaliter alligari debemus, tamquam indeficienti principio; ad quem etiam nostra electio assidue dirigi debet, sicut in ultimum finem (1). » Hinc patet eius fundamentum esse dependentiam, quam habemus, a Deo, quae sane maxima est; nulla siquidem dependentia maior excogitari potest, quam quae a primo principio et ultimo fine derivatur.

PROPOSITIONES.

28. Propositio 1ª. *Officia Religionis praecipua sunt in iure naturae, et ceteris omnibus anteponenda.*

Prob. Ordo officiorum ordinem sequitur relationum, quae in natura fundantur. Atqui relatio ad Deum prima omnium est et maxima inter

(1) *Summa th.* 2.ª 2.ª q. LXXXI, art. 1.

omnes relationes, quibus afficimur. Ergo officia, quae hinc resultant, ceteris omnibus antecellunt.

Et sane, quaevis alia relatio, qua homo instructus concipitur, eius realitatem et exsistentiam subaudit. Immo ipse respectus identitatis, quo homo cum semet ipse comparatur, cogitari non potest, nisi iam ante in propria natura constitutus intelligatur. At relatio dependentiae, quam habemus a Deo, in ipsa notione nostrae realitatis imbibitur; quae certe talis in se est, ut ad Deum referatur tamquam ad primam et universalem causam totius exsistentiae, unicam autem et proximam substantiae spiritualis.

Praeterea, si lex naturalis norma quaedam est, quae idcirco homini traditur, ut eum ad proprium finem coaptet et dirigat; profecto potissima inter praecepta, quae continet, illa erunt quae finem hunc proxime spectant, et immediatum ordinem ad eumdem imponunt. Atqui id praestant officia, quae ad religionem spectant; tota enim quantaque sunt, in hoc plane versantur, ut hominem ad Deum, qui vere ultimus finis eius est, revocent, cum ipsoque veluti ligent communicatione quadam constituta. Ergo Religionis officia prima sunt atque potissima omnium, quae a lege naturali enascuntur.

Quod cum ita sit, luculenter apparet quantum a veritate deseiverit Puffendorfius; qui, cum officia hominis ex principio socialitatis deducere vellet, atque inde officia erga Deum vix aut ne vix quidem se derivare posse conspiceret; asserere non dubitavit in materia religionis non aliud a naturali iure persuaderi, nisi quod cultus divinitatis optime accommodetur felicitati ac tranquillitati vitae praesentis (1). At opinionis errore deceptus est. Ut enim ex dictis claret, necessitas religionis eruitur ex intima et essentiali dependentia naturae nostrae a Deo, et ex ordine, quem ad ipsum, tamquam ad ultimum finem, habemus. Quare eius praeceptum primum est et maximum in iure naturae, ante omnem conceptum societatis; nec eius officia ad convictum cum aliis hominibus ineundum aut retinendum spectant, sed ad debitam servitutem et obsequium Deo praestandum.

Hinc etiam inferes stultitiam eorum, qui de honestate naturali gloriantur, religione contempta; et frugi homines, si superis placet, dici volunt, propterea quod nihil in alios homines peccant, quamquam officia erga Deum minime curent. At potestne honestus ac bonus existimari, qui primis praecipuisque legis naturae praeceptis non optemperat, et obligationi reluctatur, qua tam arcte ab ordine rationis adstringitur?

(1) *De officiis hominis et civis*, Lib. 1, c. 3, § 13.

29. Propositio 2ª. *Religionis alia pars est theoretica, alia practica: utraque vero a iure naturae praecipitur.*

Prob. Prima pars facile patet. Nam Religio complectitur non modo obsequium et famulatum Deo praestandum, propter summam eius excellentiam; verum etiam notitiam perfectionis divinae et attributorum, ex quibus excellentia illa nobis innotescit. Haec notitia, ex principiis naturae hausta, constituit partem theoreticam; obsequium vero et debitus famulatus, qui inde consequitur, constituit partem practicam. Ergo Religio complectitur duplicem partem, aliam theoreticam et aliam practicam.

Quod vero utraque pars praecipiantur a iure naturae, non minus apparet. Nam homo, cum facultate cognoscendi et facultate operandi gaudeat, utriusque actibus se ad Deum referre debet. Iamvero se referre ad Deum facultate cognoscendi aliter nequit, nisi quatenus intellectum exercet in Dei notitia rite comparanda; pariterque nequit se referre ad Deum facultate operandi, nisi quatenus illi debitum cultum et obsequium praestat.

Porro qui in Dei notitia sic errat, ut ipsi aut convenientia attributa neget aut repugnantia appingat, *blasphemus* audit; qui autem debitum cultum et obsequium detrectet, *impius* appellatur.

30. Propositio 3ª. *Religio potest in superstitionem degenerare ex duplici capite; vel quia exhibet cultum divinum, cui non debet, vel quia exhibet cui debet, sed eo modo, quo non debet.*

Prob. Superstitio nihil est aliud, nisi falsa religio. Iamvero religio falsa esse potest vel ratione obiecti, vel ratione modi. Primum accidit si in Dei locum substituitur creatura, ut in idolatria; secundum vero, si in cultu veri Dei aliquid perniciosum vel superfluum admiscetur.

Porro perniciosum in cultu est, quidquid falsum aut contrarium divinae praescriptioni obtruditur; ut si quis ex. gr. mysteria celebraret aut alia aut aliter, quam Deus vel auctoritas religiosa, a Deo instituta, determinavit. Erit autem superfluum, si fini non respondet, propter quem Deus adoratur et colitur. Ad rem S. Thomas: « Si aliquid sit, quod quantum est de se non pertinet ad Dei gloriam, neque ad hoc quod mens hominis feratur in Deum, aut quod carnis concupiscentiae moderate refraenentur, aut etiam sit praeter Dei et Ecclesiae institutionem, vel contra consuetudinem communem, quae secundum Augustinum pro lege habenda est; totum hoc reputandum est superfluum et superstitiosum, quia in exterioribus solum consistens ad interiorem Dei cultum non pertinet (1). »

(1) *Summa th.* 2.ª 2.ªᵉ q. XCIV, a. 11.

31. Propositio 4ª. *Amor Dei, tamquam obiecti summe boni, non modo possibilis est, sed etiam est iure naturae praescriptus.*

Prob. prima pars. Quisquis Deum agnoscit, illum agnoscat oportet tamquam summa et infinita praeditum bonitate. At vero quidquid agnoscitur ut bonum, a voluntate diligi potest eo modo, quo ut bonum agnoscitur; nihil enim aliud est amor, quam complacentia et adhaesio voluntatis erga bonum apprehensum. Deus igitur hoc ipso quod cognoscitur ut summe bonus; ut talis etiam dilectione attingi potest.

Prob. secunda pars. Duplici modo Deus apprehendi potest ut summe bonus: nimirum vel absolute in se, vel relative quoad nos. Absolute quidem, quatenus infinita constat bonitate ac bonum est supremum inter omnia. Sic maximum amorem meretur duplici ratione; primum, quia si bonum est amabile, summe bonum est summe amabile; idque ipse rerum ordo praecipit. Principium enim iubens homini ut servet et diligat ordinem, iubet etiam ut maxime diligat bonum illud, quod est ipsum bonum et ordo subsistens, et vi cuius reliqua ordinata sunt ac bona. Ex quo consequitur ut Deus non modo diligendus sit; sed etiam ita sit diligendus, ut aliis omnibus praeferatur, quotquot exstant, bonis ad amorem impellentibus. Praeterea si Deus, utpote ens optimum, finis est bonorum omnium; ordo certe servari nequit, nisi ad ipsum cetera bona revera dirigantur. Homo itaque, qui ad ordinem custodiendum tenetur, tenetur profecto ad referenda in Deum bona cuncta quae appetit. Id vero cum aliter efficere nequeat, nisi Deum maxime diligat; ad dilectionem hanc reapse vi ordinis obligatur. Relative autem apprehenditur summa Dei bonitas, cum inspicitur tamquam supremum illud bonum, in quo felicitas humana consistit, et ex quo completa perfectio in nos proficiscitur. Deus autem, sic inspectus, ad amorem procul dubio adstringit. Homo enim supremam sui perfectionem et felicitatem diligere tenetur; quippe cum propter eam cetera diligat, atque ad illam tandem aliquando comparandam actiones suas, implicite saltem, referre debeat.

Solvuntur difficultates.

32. *Obiic.* I. Deus non eget obsequiis creaturae. Ergo officia hominis erga Deum vana sunt.

R. *Nego suppositum;* nempe quod ratio, cur Deo obsequium praestare tenemur, petenda sit ex eius indigentia. Ratio vera desumitur ex conceptu ordinis et iustitiae, qui iubet ut cuique tribuatur quod debetur. Deo autem debetur ut creatura quidquid habet ad ipsum

referat, tamquam ad creatorem et gubernatorem et dominum. Id vero homo dum facit, magnam sibi utilitatem procurat; magnum enim bonum est implere ordinem a natura praefixum. Apposite S. Thomas: « Deo non exhibetur aliquid propter eius utilitatem, sed propter eius gloriam, nostram autem utilitatem (1). »

Obiic. II. Religio est specialis virtus et pars iustitiae, habens pro obiecto honorem Deo debitum propter summam eius excellentiam. Ergo male assumitur ad comprehendenda officia omnia, quae Deum spectant.

R. *Concedo antecedens,* et *nego consequens.*

Religio, licet sit virtus specialis, ut notat obiectio, tamen habet quamdam generalitatem ratione imperii, quod exercet circa actus aliarum virtutum. « Nam virtus, ut observat S. Thomas, ad quam pertinet finis, imperat virtutibus, ad quas pertinent ea, quae sunt ad finem. » Hinc propter hunc universalem respectum, et propter nomen Religionis, deductum a vinculo, quo obstringimur Deo, eam assumpsimus tamquam caput officiorum, quae habemus erga Deum, cum possibile non sit de omnibus singillatim disserere.

Obiic. III. Pars theoretica religionis ardua est vestigatu; cognitionem enim complectitur obiecti altissimi et abstrusissimi, qualis profecto est Deus. Ergo ad ius naturae, quod omnes quamvis indoctos respicit, pertinere non potest.

R. *Distinguo antecedens:* Ardua est vestigatu, quoad cognitionem exquisitiorem, *concedo;* quoad obviam, *nego.*

Pars theoretica religionis, seu verax Dei cognitio, quatenus a lege naturae iubetur, non exquisitam et reconditam supremi Numinis notitiam exigit, sed vulgarem tantum, quae ab omnibus communi quadam diligentia obtineri potest. Quare ad abstrusiores altioresque vestigationes, generatim non cogit; sed tantum ad eas, quae divinorum attributorum intelligentiam, mediis obviis comparandam, et ad recte de Deo sentiendum eique convenientem cultum praestandum sufficiant. Subtilior autem Dei cognitio, quae studium accuratum et longas ratiocinationes exquirit, scientiae est propria; quae praecipi nequit, nisi iis qui ratione sui muneris ad profundiores difficilioresque quaestiones rerum divinarum enodandas tenentur. Praecepta enim, a ratione manantia, conditioni et viribus singulorum aptantur; neque id expetere possunt ab omnibus, quod omnes revera praestare nequeunt. Quare, cum rudes aut ingenio careant, aut cultura, quae studio acquiritur;

(1) *Summa th.* 2.ª 2.ae q. LXXXI, a 6. ad 2.m

iis nonnisi tenuis et imperfecta cognitio iniungitur, qualis ab aliorum disciplina aut a facilioribus ratiocinationibus hauriri potest.

Obiic. IV. Pars theoretica religionis spectat ad intellectum, non ad voluntatem. Ergo nequit contineri in lege naturae, quae non obligat nisi voluntatem.

R. *Distinguo antecedens:* Spectat ad intellectum non ad voluntatem formaliter, *concedo;* imperative, *nego.*

Cognitio Dei etsi actus intellectus sit, tamen quatenus conquirenda est mediis aptis et mentis applicatione, a libera voluntate pendet, ac proinde materia praecepti est. Nec sine culpabili negligentia abesse potest; siquidem quisque, principiis rationis innixus et patenti naturae spectaculo, sine profundiore studio, ad vulgarem illam, quam diximus, Dei cognitionem sibi comparandam est idoneus; praesertim si in societate constitutus consideretur, in qua ceterorum hominum opera et cognitionibus adiuvatur. Hinc apparet quam longe a veritate discedat Hobbes, qui atheos iniustitiae damnari non posse ait, cum intellectu non voluntate peccent (1). Cui adhaesit Kemmerichius, idem ferme asserens in suo *Puffendorfio enucleato* (2). Hi profecto non adverterunt, intellectum (sicut est de omnibus aliis facultatibus) pendere quoad exercitium a voluntate, quae illum ad obiectum revocat ab eoque avocat, atque ipsius attentionem auget vel imminuit. Unde fit, ut circa verum exstet ignorantia vincibilis, atque ipse error culpae tribuatur erranti. Quare etiamsi detur aliquis, qui Deum prorsus ignoret (quem tamen dari non posse censemus); tamen cum eius ignorantia a voluntate semper aliquo modo procedat, quae mentem a debita rerum consideratione retrahat, eius atheismus culpabilis semper erit et iuri naturae repugnans. Quod autem invincibilis Dei ignorantia dari non possit, in *Theologiae naturalis* capite primo satis ostendimus.

Obiic. V. In colendo Deo nihil potest esse superfluum; tum quia nunquam satis honoris Deo praestatur, tum quia quidquid homo habet, accepit a Deo.

R. *Distinguo:* In colendo Deo nihil potest esse superfluum secundum quantitatem absolutam, *concedo;* secundum quantitatem relativam seu proportionis, *nego.*

Duplici modo, ut observat S. Thomas, aliquid potest dici superfluum. Unus est ratione quantitatis per se spectatae; et sic in Religione dari nequit superfluum, quia quidquid homo facit propter Deum, semper

(1) *De cive*, c. 14.
(2) Cap. 4, n. 57.

minus est quam debet. Alius modus est ratione quantitatis relativae, seu inspectae iuxta proportionem cum fine; et sic in religione potest dari superfluum, quatenus detur aliquid fini dissentiens. In hoc sensu nos admisimus dari posse superfluum in Religione; quatenus obtrudatur actus, non respondens scopo Religionis, qui est ut *homo Deo det gloriam eique se subiiciat mente et corpore* (1).

Obiic. VI. Videtur vera opinio Kantii, nimirum quod amor Dei sit homini impossibilis et inter vitia mysticismi amandandus. Nam Deus est invisibilis; invisibile autem diligi nequit.

R. *Dist. probationem:* Deus est invisibilis sensui, *conc;* intellectui, *nego.* Ad aliam propositionem pariter distinguo: invisibile diligi nequit amore sensibili, *conc;* amore rationali, *subd:* si sit invisibile etiam intellectui, *iterum conc;* si tantum sensibus, *nego.*

Sophista alemannus ideo in hoc deliravit, quia cognitionem humanam sic contraxit, ut sola experientiae sensilis regione concluderet; nec aliud munus menti concessit, nisi ut vi suarum formarum idealium ad unitatem revocaret disiecta phaenomena. Si ita esset; certe Deus, ut sensibus ignotus, diligi non posset. Sed contrarium omnino sequitur, si, insania illa reiecta, cum vera philosophia statuatur Deum a nobis reapse cognosci ratiocinatione mentis et meditatione, qua non modo eius exsistentiam, sed summam quoque bonitatem et pulcritudinem contemplamur.

ARTICULUS II.

De cultu interno et externo.

33. **Cultus interni ab externo diversitas.** Mirum est quantopere eclectismus Galliae in cultus notione exhibenda peccaverit, Germanici rationalismi insomnia sequutus. Postquam enim religionem in mera conceptione relationum hominis et mundi ad Deum collocaverit, cultum generatim constituit in *expressione externa harum relationum per symbola aut signa quaedam sensibilia* (2). At magna confusio hic cum falsitate miscetur. Religionis enim, ut diximus, alia pars speculationem respicit, alia actionem. Illa iubet ut convenientem notitiam de Deo eiusque perfectionibus assequamur; haec autem imperat ut Deo rite cognito debitum obsequium actibus nostris exhibeamus. Porro secunda haec pars cultum constituit; qui dividitur in internum et

(1) Vide S. THOMAM, *Summa th.* 2.a 2.ae q. XCV, a. 3.

(2) Vide COUSIN, DAMIRON, JOUFFROY et ceteros passim eclectismi asseclas.

externum. Cultus internus est reverentia et obsequium supremo Numini actibus animo internis exhibitum. Horum praecipuus est *adoratio;* quae inde oritur, quod Deus a nobis cognoscitur ut Ens quoddam maximum et praestantissimum, quod a nulla alia re unquam aequiparari possit, sed immenso intervallo universa superet ac sub ditione teneat, tamquam conditor, gubernator et motor. Cum vero etiam ut fons omnis boni, quo fruimur, ut supremus Dominus ac legislator, ut summa potentia et iustitia praeditus, ut maxime beneficus et largitor magnificus innotescat; debitum gratitudinis, gratiarum actionis, obedientiae, servitutis, timoris, spei, precum et invocationis exsurgit.

Cultus externus est cultus interni expressio sensibilis et manifestatio. Quare ab internis actibus separari non potest; quin a sui natura desciscat, et in hypocrisim convertatur et superstitionem. Dividi autem potest in *naturalem* et *arbitrarium;* prout vel actibus constat, qui suapte natura signa sunt interioris affectus, aut constat ritibus ex libera voluntate ad eiusdem significationem determinatis. Et quidem si a Deo fit eiusmodi determinatio, cultus ad ius divinum positivum pertinebit; sin fit ab homine, ad id potestatem habente, spectabit ad ius humanum.

34. **Error nonnullorum.** Iamvero cultus externi necessitatem, quatenus a iure naturae praescribitur, inficiati sunt Thomasius, eiusque pedisequi Dunzius et Kemmerichius. Hi enim, etsi concesserint cultum externum bonum esse et iustum, tamen contenderunt rationem sibi relictam eius necessitatem nequaquam detegere. Ahrens vero, rationalistarum Germaniae deliramentis imbutus, in primis religionem sic describit, ut cultus externus ab ea excludi prorsus videatur. Ait enim religionem definiri posse: *Ligamen hominis in spiritu et corde cum Ente supremo, quod, ut providentia intelligens, gubernet mundum et vitam omnem particularem* (1). Deinde de cultu loquens, ipsum esse asserit: *Opus intellectuale dumtaxat et spirituale, quod abstinere se debet a Deo eiusque attributis repraesentandis signis sensibilibus; licet pro adiumento accire possit nonnullas artes, puta cantum aut musicam, quibus melius exprimantur sensus interni et ideae, quas de infinito mente agitamus;* quasi id quod praestant soni, qui certe signa sensibilia sunt, praestare nequeat pictura vel sculptura; aut intelligentia, ut ad Deum cogitatione et affectibus assurgat, auditu iuvari possit, oculis vero non possit. Sed rationalistarum sors (Deo sic eorum superbiam retundente) est absurditas et contradictio.

(1) *Cours de droit naturel*, partie 3, ch. 1.

PROPOSITIONES.

35. Propositio 1ª. *Deo debitus est iure naturae cultus non modo internus, verum etiam externus.*

Prob. Naturae lex non spiritui cuidam, corpore experti, sed homini praecipit ut suis actibus debitum Deo praestet obsequium. Homo autem animo et corpore constat, et utriusque in operando utitur ministerio. Si igitur humanis operationibus Deum colere et venerari homo tenetur, profecto actibus internis externos etiam adiungere debet, ut sic, totus quantusque est, Deo laudem et venerationem exhibeat. Atque haec interioris cum exteriore operatione coniunctio adeo consentanea et necessaria homini est; ut eam, etiamsi velit, nequeat scindere ac repudiare. Invitus enim et inscius, dum interiores actus exercet, in externos etiam prorumpit, qui operationis internae sint veluti complementum et index. Hinc est ut externi cultus exhibitio factum generale sit et constans inter homines: nullaque sit gens sive culta sive barbara, quae sensilibus etiam signis obsequium suum erga Deum non exprimat.

Praeterea, homo accepit a Deo non modo animum, sed etiam corpus. Ergo actus utriusque, modo consentaneo, exhibere et utriusque facultates subiicere Deo debet, ut totum id, quo constat, divinae mancipet servituti. Ac licet actus corporis, per se spectati, referri in Deum non possint; possunt tamen vi actuum animi, quibus informantur. Quare etsi non praecipue et immediate, secundario tamen et mediate Deum respiciunt. Potissimum quia mentis ideae et spirituales animi operationes a sensibus, tamquam ab instrumentis et excitamento, pendent; atque, etiam cum ad actum iam prosiluerint, sensilibus obiectis atque imaginibus summopere adiuvantur.

Tertio, probatur ratione S. Thomae, sic aientis: « Deo reverentiam et honorem exhibemus non propter seipsum, quia seipso est gloria plenus, cui nihil a creatura adiici potest, sed propter nos: quia videlicet per hoc, quod Deum reveremur et honoramus, mens nostra ei subiicitur, et in hoc eius perfectio consistit. Quaelibet enim res perficitur per hoc, quod subditur suo superiori, sicut corpus per hoc, quod vivificatur ab anima; et aër per hoc, quod illuminatur a sole. Mens autem humana indiget, ad hoc ut coniungatur Deo, sensibilium manuductione; quia invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, ut Apostolus dicit *ad Romanos* I. Et ideo in divino cultu necesse est aliquibus corporalibus uti, ut eis, quasi signis quibusdam, mens hominis excitetur ad spirituales actus, quibus Deo

coniungitur. Et ideo Religio habet quidem interiores actus, quasi principales et per se ad religionem pertinentes; exteriores vero actus, quasi secundarios, et ad interiores actus ordinatos (1). »

36. Propositio 2ª. *Deo debitus est cultus etiam publicus, qui nimirum ab hominibus societatem efformantibus celebretur.*

Prob. Homo, si Deum colere tenetur, officium hoc praestare debet non prout abstracte et hypothetice concipitur, sed prout actu est, et iuxta naturalem conditionem ac statum in quo reperitur. Atqui homo non solitariam vitam degit, sed in societate cum aliis constitutus est. Ergo cultum Deo praestare debet prout socialis est, seu prout cum aliis societatem efformat. Id vero aliter effici nequit, nisi per cultum socialem et publicum.

Hinc denuo apparet necessitas cultus externi; homines enim nonnisi externis signis secum invicem communicant, et unitatis vinculo copulantur. Sapienter S. Augustinus ait: « In nullum nomen Religionis coadunari homines posse, nisi aliquo signaculorum vel sacramentorum consortio colligentur (2). »

Praeterea, cultus publici obligatio ex legis naturalis principio: *ordinem serva,* evidenter infertur. Totus enim naturae ordo huc tendit, ut Deo, eo modo quo potest, gloriam praebeat. Homo igitur, ut eiusmodi naturae ordinationi se conformet, perficere profecto tenetur, ut divina laus et obsequium ab iis etiam, quibuscum vivit, tribuantur. Hinc instinctu et ratione incitatur ad alios sibi sociandos in cultu divino; praesertim quia concursu aliorum maximopere fovetur pietas et devotio privata.

Hinc oritur inclinatio et debitum ad dies festos instituendos et templa et aras pro divino honore dedicandas. Quod insuper propterea etiam convenit, quia cum rerum materialium genera ad duas praecipue categorias revocentur, *tempus* et *spatium;* utriusque partem aliquam Deo sacrari oportet, in cuius ditione est natura universa, et ad cuius praeconium tota quantaque est rerum creatarum collectio consonare debet.

Solvuntur difficultates.

37. *Obiic.* I. Inquies cum Thomasio, Deum externo cultu minime egere. Deinde, si inter homines externa signa laudationis, invocationis gratiarum actionis, necessaria sunt; id propterea esse, quia homines

(1) *Summa th.* 2.ª 2.ªᵉ q. LXXXI, a. 7.
(2) *Contra Faustum,* lib. 19, c. 11.

internos animi sensus non introspiciunt. At Deus scrutator est cordium, ac proinde his adminiculis non opus habet.

R. Ne interno quidem cultu Deus indiget. Ergo si Thomasii ratio valeret, ab hoc etiam abstinendum esset. Falso igitur supposito laborat obiectio, nempe quod ex indigentia divina derivetur ut officiis erga Deum adstringamur. Quod non est ita. Deus enim nulla re eget. Nihilominus, quia provisor est rectus et sapientissimus, ordinis observantiam iubet. Ordo autem poscit ut homo cultum externum cum interno coniungat. Hunc igitur vult Deus; non ut aliquam utilitatem inde capiat, sed ut hominem ad satisfaciendum officiis, quibus tenetur, adducat.

Atque haec responsio alteri etiam difficultatis parti aptatur. Non enim Deus, ut per exteriora signa internos animi nostri actus agnoscat, sed ut nos iuxta ordinem naturae dirigat, ad externum cultum adstringit. Idque adeo verum est, ut princeps etiam humanus, etsi fingatur aliunde perspecta habere vota subditorum animique obsequium; tamen externas preces et signa reverentiae ab iisdem iure exigat. Etsi enim in ea hypothesi signa illa necessaria non sint ad notitiam ullam comparandam; requiruntur tamen ad integrum obsequium, quale a subditis praestari debet, principi exhibendum.

Obiic. II. Contra rationem ex societate desumptam sic argui potest ex eodem Thomasio: Societas humana vitaeque tranquillitas, etiamsi cultus externus praetermittatur, per se et necessario non laeditur. Deinde cultus huius finis est beatitudo aeterna; finis contra societatis humanae est felicitas temporaria. Ergo cum utriusque fines sint diversi, unus ad alium non est necessarius.

R. In primis argumentum nostrum non inde desumptum est, quod cultus externus societati ineundae aut conservandae sit necessarius; sed ex eo, quod omnino requiratur, ut homo, prout socialis est, Deum colat eique obsequatur. Quare obiectio Thomasii nos directe non impetit. Deinde, negamus omnino societatem per se et necessario non laedi, cultu exteriore summoto. Nam ipse Thomasius asserit, fundamentum omnis obligationis et fiduciae mutuae esse cultum Dei, saltem internum (1). Ergo societas, cum sine obligatione et fiducia mutua subsistere nequeat, per se et necessario eius fundamentum obfirmare et, quantum in ipsa est, promovere debet. At quomodo fulciri et promoveri a societate potest cultus internus, sine externo? Immo quomodo constare publice potest utrum cives illum prosequantur, necne? Ce-

(1) *De officiis hominis*, c. 4, § 9.

terum si societas pro fine habet ordinem externum morali ordine informatum, nullo modo negligere potest id, quod moralis ordinis caput est et principium.

Ad alterum dicimus, hominem in societate non propria natura spoliari, sed dumtaxat novam relationem induere; immo ad societatem ineundam idcirco vi naturae propelli, ut melius, qua homo est, perficiatur, ac facilius ad finem suae naturae congruentem perveniat. Ergo cum finis hominis in hac vita sit ordo moralis, quicum cultus externus, ceu pars officiorum, maxime nectitur; hic aliquo modo scopum ipsum societatis attingit. Nec vero quidquam obest quod cultus exterioris exercitium, sicut totus ordo moralis, ad Deum tandem referatur, et cum aeterna beatitudine precipuam connexionem habeat. Nam, etsi societas felicitatem huius vitae, quaecumque tandem sit, directe intendit; tamen sic eam intendat opus est, ut inde cives adiuventur respectu felicitatis aeternae. Secus, si hanc omnino negligeret, bonum hominis non spectaret; siquidem nequit esse bonum hominis, quod cum eius fine ultimo nulla ratione connectitur.

Articulus III.

De debito amplectendae revelationis.

38. **Revelationis perversa notio.** Optimum duxi, peculiarem huic materiae articulum destinare, cum in praesenti revelationis conceptus tantopere obscuretur et pervertatur ab iis, qui sapientes videri volunt, sed sapientiae principium ignorant. Eclectici enim Galliae et rationalistae Germaniae nihil crebrius, quam revelationem, in ore habent; at eius nomine non aliud interpretantur, quam spontaneam quamdam mentis evolutionem, notitiamque illam naturalem, qua Deus per mundi spectaculum se nobis manifestat. Et quoniam huiusmodi homines iisdem fere verbis utuntur, satis sit unius dumtaxat testimonium referre. Ahrens itaque in primo capite primae divisionis tertiae partis sui operis, postquam edixit omnem religionem, ut solido et stabili fundamento nitatur, divina revelatione superstrui oportere; hanc deinde ex eo haberi docet, quod mundus cogitetur ut manifestatio naturae divinae, et spiritus speciatim ut subiectum, cui Deus se iugiter revelet vi magnarum idearum bonitatis ac veritatis, quae inter homines propagantur. Sic revelationem nonnisi ambitu naturalis luminis comprehendit, sese per contemplationem mundi evolventis; ac, propria

auctoritate confisus, ne apparentem quidem rationem adiungit cur supernaturalem revelationem repellat.

At rem hanc non verborum audacia, sed rationum momentis declaremus.

PROPOSITIONES.

39. Propositio 1ª. *Praeter veritates, quas naturali lumine detegimus, aliae adsunt, ad quas mens humana per se assurgere nequit.*

Prob. Intelligentiae nostrae lumen finitum esse et certis limitibus circumscriptum, nemo nisi insanus negabit. Quid autem sibi vult intelligentiam aliquam limitibus circumscribi, nisi ab illa non omnem veritatem attingi posse, sed plura esse immo etiam innumerà, quae eius aciem exsuperant? Secus, si ad omne verum se porrigeret, terminis in cognoscendo careret. Si igitur humana ratio terminis cohibetur; angustiore gyro comprehendatur oportet, quam sit infinita amplitudo veri, obiective spectati. Quare omnino desipiunt rationalistae et contradictoria simul iungunt, dum mentem nostram finitam esse concedunt, et simul veritates denegant quae eius aciem praeterlabantur. Quam contradictionem non aliter effugere possunt, nisi dicendo aut *mentem* nostram esse infinitam, aut *verum* esse finitum. Sed primum includit pantheismum, quia rationem nostram cum divina confundit; secundum includit atheismum, quia limitibus affici nequit veritas, quin eius fons et principium, nempe Deus, pariter afficiatur. Deus autem limitibus affectus, non est Deus.

Praeterea, etsi homo, quia mente et ratione fruitur, multa de Deo eiusque relationibus naturali lumine cognoscat; tamen eiusmodi notitia non modo excellentissimam illam naturam non exaequat, sed insuper qualis ea in se sit, non satis manifestat. Nam in Deum naturaliter non ascendimus, nisi ex consideratione rerum creatarum. Res autem creatae non aliud nobis de Deo manifestant, nisi eius exsistentiam, tamquam supremae causae, et eas perfectiones, quae ex conceptu supremae causae eruuntur. « Cum principium totius scientiae (ait S. Thomas), quam de aliqua re ratio percipit, sit intellectus substantiae ipsius, eo quod secundum doctrinam philosophi demonstractionis principium est *quod quid est;* oportet quod secundum modum, quod substantia rei intelligitur, sit eorum modus quae de re illa cognoscuntur. Unde si intellectus humanus alicuius rei substantiam comprehendit, puta lapidis vel trianguli: nullum intelligibilium illius rei facultatem humanae rationis excedet. Quod quidem nobis circa Deum non accidit. Nam ad substantiam ipsius capiendam, intellectus humanus non potest

naturali virtute pertingere, cum intellectus nostri, secundum modum praesentis vitae, cognitio a sensu incipiat. Et ideo ea quae in sensum non cadunt, non possunt humano intellectu capi, nisi quatenus ex sensibilibus eorum cognitio colligitur. Sensibilia autem ad hoc ducere intellectum nostrum non possunt, ut in eis divina substantia videatur quid sit, cum sint effectus causae virtutem non aequantes. Ducitur tamen ex sensibilibus intellectus noster in divinam cognitionem, ut cognoscat de Deo, *quia est,* et alia huiusmodi quae oportet attribui primo principio. Sunt igitur quaedam intelligibilium divinorum, quae humanae rationis sunt pervia; quaedam vero, quae omnino vim humanae rationis excedunt (1). »

Tertio, multa sunt quae ex libera Dei voluntate unice pendent. Si igitur haec sint talia, ut sensibus non pateant, aut tempus futurum vel praecedens respiciant; non aliter sciri possunt, nisi ex manifestatione divina.

40 Propositio 2ª. *Nomen revelationis, stricte sumptum, proprie convenit veritatibus, ad quas homo naturali lumine assurgere nequit.*

Prop. Revelatio, iuxta vim vocis, idem sonat ac remotionem veli, quo aliquid tegitur. Unde cum manifestationi veritatis applicatur, subaudit veritatem illam per se quasi quodam velamine obtegi respectu subiecti, cui aperitur. Id vero, ut perspicuum est, non competit nisi veritatibus iis, quae eiusdem subiecti lumen proprium et naturale prorsus excedunt. Quae enim illi congruunt, per se nullo velo teguntur, sed potius patent; per se enim sunt cognoscibiles, modo mens, sive intuitione, sive ratiocinio, ad ipsas se convertat.

Id quidem, si veritas quoad propriam sui rationem inspicitur. Quod si non *ratio rei,* sed *ratio medii* consideratur, nomen revelationis convenit etiam veritatibus naturali lumini proportionatis, quatenus a Deo nobis manifestentur non evolutione naturalis intelligentiae, sed per medium extra vires naturae positum; qualis esset ex. gr. vel supernaturalis inspiratio, vel loquutio angelica aut hominis divinitus afflati.

41. Propositio 3ª. *Homine ad supernaturalem statum evecto, necessarium omnino fuit ut ipsi credenda revelarentur, quae naturalem rationem excedunt.*

Prob. Nequit voluntas in ignotum ferri. Sed hominis, ad supernaturalem statum evecti, voluntas ordinanda est in bona, quae illi statui respondent. Ergo ab homine, ad supernaturalem statum evecto, bona ac proinde vera (nam bonum convertitur cum vero) ad illum statum

(1) *Contra gentiles,* lib. I, c. 3.

pertinentia cognosci debent. Sed cognosci non possunt, per vires naturae. Ergo opus est ut Deus subveniat revelatione, quae illa vera et bona credenda et prosequenda proponat. Ad rem S. Thomas: « Quia ad altius bonum, quam experiri in praesenti vita possit humana fragilitas, homines per divinam providentiam ordinantur; oportuit mentem evocari in aliquid altius, quam ratio nostra in praesenti possit pertingere; ut sic disceret aliquid desiderare, et studio tendere in aliquid, quod totum statum praesentis vitae excedit (1). »

42. Propositio 4ª. *Conveniens fuit divinae providentiae, ut veritates etiam naturales, quae Deum et mores respiciunt, homini revelarentur.*

Prob. Veritates, quae respiciunt Deum, finem ultimum, ordinationem vitae, futurum aevum, aliaeque consimiles, maximopere sunt homini necessariae, nec congruum est ut speculationi tantum humanae assequendae permittantur. Ut enim sufficienter proprio nisu obtineantur, studio ac labore non levi indigent; multi autem ad speculandum sunt inepti, multi cura rei familiaris impediuntur, non pauci etiam pigritia laborant. Immo vero illi etiam, qui impedimentis eiusmodi vacant, nonnisi post longum tempus ad hanc scientiam deveniunt, tum propter diversas cognitiones, quae requiruntur, tum quoque propter instabilitatem iuventae, quae, passionibus exagitata, satis apta non est ad tam alta pacate speculanda. Ut nihil dicam de erroribus, qui investigationi solius rationis admisceri solent, ob debilitatem eius ingenitam et lusum phantasiae; quemadmodum in recentissimis etiam philosophis ploranda habemus exempla. Opportunum est igitur et humanae naturae maxime accommodatum, ut eiusmodi veritates, quae hominis summopere intersunt, divina revelatione proponantur. Quare sapienter concludit S. Thomas: « Salubriter divina providit clementia ut ea etiam, quae ratio investigare potest, fide tenenda praeciperet; ut sic omnes de facili possent divinae cognitionis participes esse et absque dubitatione et errore (2). »

Hinc patet, etiam pro statu naturali, revelationem divinam consentaneam homini fuisse. Quod insuper ex aliis duobus capitibus confirmari potest. Primum, quia congruum videtur ut etiam in illo statu determinati ritus atque modi, quibus Deus colendus foret, a divina voluntate decernerentur; secus homo iugiter dubitare potuisset utrum cultus, quem Deo praestaret, acceptusne illi esset an secus. Itemque culpae expiatio, qualis Deo placeret, ab ipso Deo determinari debuisset.

(1) *Contra gentiles*, lib. I, c. 5.
(2) Ibid. c. 4.

Nisi enim id fieret, perpetua animum vexasset dubitatio, num placari his operibus vellet Deus necne. Haec omnia non modo possibilitatem sed etiam maximam convenientiam revelationis ostendunt, quoad ipsum statum intra terminos naturae positum.

43. Propositio 5ª. *Homo officio adstringitur amplectendae revelationis, quae facta sit, et eam inquirendi, si nondum agnoverit.*

Prob. Deo loquenti credere, iuris naturae praeceptum est; cum Deus sit veracissimus, et infallibilis, cui fidem nemo denegare potest, quin continuo blasphemus et impius evadat. Nec quod dogma aliquod lumen humanae rationis superet, quemquam excusat. Nam hoc ad obsequium Deo praestandum maxime pertinet, ut intellectum nostrum ei subiiciamus, credamusque plura ipsum scire, quae vera sint, quam quae tantula mens nostra capere valeat. Quare si ordo officiorum erga Deum rite perpenditur, debitum fidei Deo adhibendae inter praecipuas obligationes hominis contineri patebit.

Eadem ratiocinatio alio etiam modo proponi potest. Deus est summum Ens, summum Verum, summum Bonum. Quemdamodum igitur, quia est summum Ens, ei debetur *adoratio*, et quia est summum Bonum, debetur *amor;* sic etiam quia summum Verum est, debetur *Fides*, qua ipsi subiciiamus intellectum, prout vi adorationis subiicimus exsistentiam, et vi amoris voluntatem. Cum vero Deus ideo loquatur, ut quae credenda atque agenda sint sciamus, ac norma ab ipso proposita dirigamur; quisquis revelationis luce nondum illustratur, tenetur profecto investigare an ea facta sit, atque, id ubi compererit, eam amplecti. Huius enim rei negligentia et contemptus in negligentiam et contemptum ipsius Dei et salutis aeternae redundaret.

Quare coniicitur quam longe a veritate discedat quamque iniuriosus Deo sit *indifferentismus* in materia Religionis (1), ac libertas credendi quidquid lubet, aut ea dumtaxat quae a rationis naturalis fonte petuntur.

Solvuntur difficultates.

44. *Obiic.* I. Cognitio naturalis solet etiam revelatio nuncupari. Ergo falsum est, eam denominationem solis veritatibus attribui, quae superant naturale lumen, aut quae per media supernaturalia manifestantur.

(1) *Indifferentismus religiosus* in eo moratur, quod omnis religio, cuiuscumque naturae aut conditionis sint dogmata et praecepta, quibus constat, aeque bona ac laudabilis existimetur. Qua opinione nihil est stultius; cum nullum veritatis ab errore, aut divinae legis ab humanis inventis discrimen habeat, et utrumque Deo dignum putet.

R. *Distinguo antecedens:* Solet revelatio nuncupari improprie, *concedo;* proprie, *nego.*

Cum lumen intelligentiae nostrae sit participatio quaedam luminis divini, et Deus, ceu principalis causa, in eius explicatione operetur; hinc notitia etiam rerum, quam naturaliter acquirimus, solet quandoque appellari revelatio. At id dicitur minus proprie, ut demonstravimus in thesi; ac proinde ad ambiguitatem tollendam adiungi solet appositum *naturalis,* ut sic a propria revelatione distinguatur, quae semper, ratione saltem *medii,* supernaturalis est. Cum autem ea denominatio presse sumitur, nonnisi iis veritatibus competit, quae per divinam manifestationem nobis innotescunt.

Instabis: Deus invisibilis est. Ergo communicare nequit cum homine quoad manifestationem veritatis.

R. *Transeat antecedens*, et *nego consequens.*

Omitto quod Deus, etsi in se sit invisibilis, tamen per salvificum incarnationis mysterium visibilis factus est *(in terris visus est et cum hominibus conversatus est* (1), non identificatione divinitatis cum forma naturae humanae, ut imperite effutit Ahrens (2), sed iunctione utriusque naturae in unitatem personae; sed certe Deus, congruenti modo manifestandi veritatem, quam manifestare vult, carere nequit. Sic, ut aliquem innuam, optime posset in ipsa intelligentia hominis immediate operari et ideas, quae ex consideratione naturae non efflorescant, excitare, ipsamque certiorem efficere se tunc divinitus afflari. Posset etiam per Angelum, sensili forma indutum, homines alloqui, aut sensibilia quaedam signa condere, aut iam conditis uti, ad aliquid innuendum, et simul prodigiis vel prophetiis, quasi proprio suo sigillo manifestationem illam a se factam obsignare. An putamus divinam potentiam, quae rerum universitatem e nihilo condidit, easque tamquam signa constituit, quibus divinae ideae nobis patefierent, ita exhaustam esse, ut si aliud significandum nobis sit, praeter constabilitum ordinem, id efficere non amplius valeat?

Obiic. II. Characteres revelationis characteribus rationis adversantur. Nam hi in libertate, inquisitione et dubio; illi in subiectione mentis et assensus stabilitate reponuntur.

R. *Nego* assertum. Ad prob. *dist:* In libertate, inquisitione et dubio reponuntur, donec mens perveniat ad motivum firmum cui innitatur, *conc;* cum iam ad hoc motivum pervenerit, *nego.*

(1) *Prophetia* Baruch III, 38.
(2) *Cours de droit naturel,* loco super citato

Inter Rationem et Revelationem non viget oppositio, propria contrariorum, sed tantum propria correlativorum; quae proinde per se tendit non ad exclusionem, sed potius ad conciliationem et harmoniam. Nam oppositio haec non alia est, nisi ea, quae intercedit inter subiectum perficiendum et obiectum perficiens: quae, ut quisque videt, mutuo non pugnant, sed contra petunt se vicissim et amico foedere sociantur. Et sane ratio cum sit in potentia respectu veritatis, ad eius inquisitionem naturali stimulo incitatur. Itemque, cum pro obiecto habeat verum universaliter acceptum, vim possidet se torquendi ad quamlibet peculiarem veritatem investigandam. Cum autem reflexione ornetur, vi instruitur excutiendi a se notiones, quibus sine sufficienti fundamento adhaesit. In hoc tantum eius libertas sita est, non autem in eo quod nullis legibus teneatur. Evidenter enim a legibus, intelligentiae propriis, non eximitur, et veritatis imperio subiacet. Hinc fit ut dubium non absolutum ei competat, sed relativum; quoad illa nimirum obiecta, quae stabili motivo destituta offeruntur. Contra Revelatio, cum sit veritatis manifestatio, characteribus insignitur, qui veritati competunt. Hi certe sunt notitiam sui praebere, assensum exquirere, imperare mentibus. Iamvero ad hos veritatis characteres reducuntur auctoritas, dogmatum impositio, fides. Ergo vel ratio non ad veritatem ordinari dicenda est; vel Revelationis characteribus non repugnat.

Revelatio, cum a Deo procedat et nomine Dei nos alloquatur, iure sibi vindicat ut intelligentiam creatam sibi submittat et ad obtemperandum cogat. Id unum constet necesse est: eam nomine Dei nos alloqui. Hoc ubi constiterit; rebellionis crimen mens incurreret, si dociles aures praebere renueret. Neque carentia evidentiae veritatum supernaturalium legitimam excusationem reluctandi affert; nisi, praepostero ordine, ratio finita et veritatis subdita, in veritatis, quae infinita est, mensuram et dominam convertatur. Veritas, si amplior mente humana est, necessario duplicem modum habet se eidem manifestandi. Unus est evidentia, quoties agitur de obiecto, quod eius limites non excedit; alter est auctoritas, quoties sermo est de obiecto, quod illius aciem praetergreditur. In posteriore hoc casu non aliter procedere veritas potest, nisi dogmate imponendo et exquirendo assensu, propter infallibilitatem qua pollet. En Fides. Dum id veritas praestat, suo iure utitur; eique refragari mens nequit, quin se perduellionis flagitio contaminet.

Obiic. III. Revelatio opponitur libertati conscientiae. At libertas conscientiae ad ius naturae pertinet.

R. Dist. Opponitur libertati legitimae, *nego;* intemperanti et vesanae *concedo.*

Vera conscientiae libertas in hoc sita est, ut homo a nemine impediri debeat, quominus in Deum et in proprium finem se ordinet, iuxta ductum et praescriptum ipsius Dei, a quo quaelibet creatura, tota quanta est, dependet. At minime postulat ut homo ab ipso ductu et praescripto Dei eximatur; nisi nomine libertatis stulta licentia et perduellio, respectu ipsius Dei, intelligatur.

Obiic. IV. Ut fides consentanea sit rationi, debet homo certo scire Deum esse loquutum. Atqui homo hanc certitudinem non assequitur. Si enim assequeretur, ad Fidem cogeretur; assensus autem Fidei debet esse liber, ut sit meritorius.

R. *Conc. mai.* et *nego min.* Ad probat. *dist:* Si certitudinem illam assequeretur *ex argumentis intrinsecis,* ad Fidem cogeretur, *transeat;* si ex argumentis tantum extrinsecis, *nego.* Quod vero actus fidei debet esse liber, ut sit meritorius, libenter concedimus.

Deum esse loquutum et manifestasse dogmata, quae Revelatione continentur, certissime constat ex miraculis et prophetiis, ceterisque argumentis, quae motiva credibilitatis, nuncupantur. Unde Richardus a S. Victore memorabilem illam protulit sententiam: *Domine, si falsum est quod credimus, a te decepti sumus: ista enim nobis eis signis confirmata sunt, quae nonnisi a te fieri potuerunt* (1). At motiva illa constituunt argumentum extrinsecum, non vero intrinsecum, tum quoad factum ipsum revelationis, tum quoad veritates quae per factum illud manifestantur. Hinc fit ut assensus libertatem non adimat; idque ob duplicem causam: unam obiectivam, alteram subiectivam. Causa obiectiva est carentia proprii motivi quoad intellectum, nempe visionis rei intelligibilis, in qua visione dumtaxat mens conquiescit. Ex qua carentia efficitur ut etiam in eo qui iam credidit insurgere possint motus contrarii veritati creditae. Audiatur S. Thomas: « Quia intellectus *(respectu actus Fidei)* non hoc modo terminatur ad unum, ut ad proprium terminum perducatur, qui est visio alicuius intelligibilis; inde est quod eius motus nondum est quietatus, sed adhuc habet cogitationem et inquisitionem de his quae credit, quamvis firmissime eis assentiatur. Quantum enim est ex seipso, non est ei satisfactum; nec est terminatus ad unum, sed terminatur tantum ex extrinseco. Et inde est quod intellectus credentis dicitur esse captivatus, quia tenetur terminis alienis et non propriis. Inde est etiam quod in credente potest insurgere motus de contrario huius, quod firmissime credit (2). » Causa

(1) *De Trinitate,* lib. 1, c. 2.
(2) *Qq. Disp.* Quaestio *De Fide,* a. 1.

vero subiectiva est magna mobilitas, quam mens nostra contrahit ex unione cum phantasia ceterisque sensibus. Ex quo fit ut facillime a consideratione argumentorum, quae extrinsecus tantum rem circumstant, removeri possit et ad argumenta contraria, utcumque sophistica, se convertere: potissimum, si pravo quodam affectu animus agitetur. Propter hanc causam, etiam in veritatibus naturalibus quae immediate non patent, sed ratiocinatione deteguntur, assensus subiacet imperio voluntatis, quae potest mentem ab iis argumentis avocare et ad opposita revocare. Quanto magis id poterit quoad veritates, quae extrinsecis tantum argumentis persuadentur?

En igitur duplex causa, cur quamquam habeatur evidentia factae revelationis, tamen assensus quoad obiecta Fidei liber maneat et capax meriti. Praesertim si consideretur quod assensus ille a fideli praestatur, non propter argumenta quae ipsum ad credendum adducunt, sed unice propter obedientiam Deo debitam et obsequium erga divinam veracitatem, ex impulsu divinae gratiae. « Qui credit, ait S. Thomas, habet sufficiens inductivum ad credendum; inducitur enim auctoritate divinae doctrinae, miraculis confirmatae et, quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis: unde non leviter credit. Tamen non habet sufficiens inductivum ad *sciendum (inducitur enim motivis extrinsecis, quae non pariunt scientiam)*, et ideo non tollitur ratio meriti (1). »

CAPUT TERTIUM

DE OFFICIIS HOMINIS ERGA SEIPSUM.

45. **Unde oriuntur.** Obligatio illa naturae, qua homo respectu sui, actiones aliquas elicere aut omittere tenetur, officia hominis erga seipsum exhibet. Quod autem reapse homini lex naturalis praecipiat ut aliqua efficiat vel omittat, quae ad se ipsum referantur, perfacile iudicium est. Etenim, cum homo personae dignitate ornetur, ac naturam susceperit perfectibilem; nequit profecto aliter se ordinationi divinae accommodare, nisi hanc suae naturae excellentiam revereatur observetque, atque ita se gerat operando, ut ad perfectionem sibi propositam nitatur assidue. Id vero aliud non est quidquam, nisi bonum iuxta ordinis praeceptionem sibi velle ac procurare. Quocirca non immerito dices, officia omnia, quibus homo erga seipsum adstringitur,

(1) *Summa th.* 2a, 2ae, q. 11, a. 10, ad 3.

ad rectam sui dilectionem revocari, atque hac formula exprimi posse: *Ordinato amore te dilige.* Cum vero bonum, quod nobis volumus, vel exsistentia esse possit, vel perfectio, quae ipsam augeat compleatque; de utraque in hoc capite tribus articulis eloquemur.

Articulus I.

De officiis quoad animum.

46. **Eorum praestantia.** Nobilior hominis pars est animus; qui vita sempiterna fruiturus corpori idcirco coniungitur, ut ipso tamquam instrumento utatur, ad finem sibi in hac vita propositum assequendum. Eius igitur perfectio potissimum homini quaerenda est, tamquam bonum, quod ceteris omnibus, quae ipsum attingunt, antecellat. Age nunc perfectio animi intellectu et voluntate comprehenditur; homo enim prout est rationalis, hac duplici facultate evolvitur et explicatur. De his igitur praecipue aliqua delibabimus.

47. **Officia quoad intellectum.** Ad perfectionem intellectus quod pertinet, tenetur homo debitam veri bonique cognitionem consectari, quae omnino ad vitam regendam moresque informandos necessaria est. Tenetur etiam ad errores oppositos fugiendos. Qua in re stricto iure homines, generatim sumpti, ad eam dumtaxat cognitionem comparandam obligantur, quae vulgari industria et facili modo ab ipsis obtineri potest, et sine qua nec debitum finem spectare, nec actiones suas ad illum referre possent. Altior vero cognitio et extensior aut abstrusiore via conquisita, etsi maxime honesta sit et rationi conveniens, ad eamque si velit, sibi procurandam quisque ius habeat; non tamen omnes singillatim adstringit, sed eos dumtaxat qui ratione status, in quo forte versantur, munere suo perfungi aliter nequeunt. Cum vero intelligentia in consectanda scientia aliis etiam facultatibus iuvetur; has etiam, quatenus ad id conferunt, excolere opus est. Unde generatim dici potest perfectionem intellectus, pro conditione et circumstantiis, in quibus homo versatur, *per se* et *absolute* quaerendam esse; perfectionem vero ceterarum facultatum, quae ad sensibilitatem pertinent, quaerendam esse *relative,* quatenus nimirum rationi deserviunt et eius evolutioni opitulantur. Sensibilitas enim in homine non est propter se, sed propter intellectum, qui finis munere gaudet: media autem nonnisi propter finem quaeruntur.

48. **Quoad voluntatem.** Quoad voluntatem debet homo iuxta rectae rationis principia bonum prosequi malumque aversari; atque in utro-

que hoc actionum genere legitimis motivis impelli, quae ordini rerum, quas respicit, apte respondeant. Potissimum sic homo vitam suam instituat oportet; ut ad adeptionem ultimi finis, in quo supremum eius bonum consistit, se dirigat assidueque promoveat. Quare cetera bona sic appetere et consectari potest, ut ipsum inde non avocent, sed iuvent potius; atque vel in virtute sint posita, vel ad exercendam virtutem ipsum reddant paratiorem. Ordinem quoque in appetendi facultatibus procuret necesse est, et effraenem concupiscentiam sic compescat, ut haec sibi dominatum non arroget, sed menti subiaceat. Ut enim recte observat Heineccius (1): « Saepe soli illi animi impetus hominem ita in transversum agunt, ut fine suo excidat, et vel vera felicitate careat, vel tristem eiusdem faciat iacturam. Praeterea generatim non faciet unquam officium quisquis affectus non habet in potestate, quippe qui ita pervertunt et distorquent animi iudicium, ut nihil recte et ordine fiat. Hinc Statius:

. . . . . Ne fraenos animo permitte calenti,
Da spatium tenuemque moram, mala cuncta ministrat
Impetus (2).

Nimirum ratio ipsa, cui fraena traduntur, tamdiu potens est, quamdiu deducta est ab affectibus. Si miscuit se illis et inquinavit; non potest continere, quos submovere potuisset. Commota enim et concussa mens ei servit, a quo impellitur (3). » Atque hanc vitae ordinationem homo obtinebit, si idoneis virtutibus ornare se studeat; quibus et *temperans*, et *iustus*, et *fortis*, et *prudens* efficiatur.

49. **Error rationalistarum.** Hinc, quoniam sermo est de studio, quo homo se ad virtutem promoveat, praetermitti omnino non debent ea, quae nostrae aetatis rationalistae docent de motivis ad voluntatem determinandam idoneis. Ut enim alias diximus, Kant, recentium rationalistarum pater, de *elateriis* disserens, quae voluntatem rite ad agendum impellant, tamquam pro tribunali decernit regulam supremam officii in hoc reponi, quod actio exeratur *a priori:* quatenus nempe homo, in officiis suis implendis, non aliud spectet, nisi observantiam, quam lex sibi vindicat, et in gratiam solius rationis operetur. Duo enim in actione distinguit: *legalitatem* et *moralitatem*. Primam in *conformitate actionis cum lege* collocat, alteram *in puritate motivi*, seu in intentione agentis, qui nonnisi ex ipsa lege eiusque ve-

(1) *Elem. Iuris Nat. et Gent.* § 140.
(2) *Thebaid.* lib. 10, v. 626.
(3) Seneca, *De ira*, lib. 5.

recundia moveatur (1). Posterius hoc omnino requiri ait ad honestam actionem constituendam; ita ut, si actio legi conformis eliciatur, non tamen propter impulsum existimationis et observantiae ipsius legis, sed intuitu alterius boni nobis obventuri, aut alterius rationis a lege distinctae; actio, *legalitate* quidem fruatur, at *moralitate* careat ac turpis habenda sit (2). Hanc doctrinam communiter sequuntur huius aetatis rationalistae, qui saepe plenis buccis inclamant: officium nonnisi propter seipsum praestandum esse, sine alio incitamento, quod in spe remunerationis aut metu poenarum situm sit. Horum tamen doctorum vitam si cum praeceptis compares, novum argumentum tibi praesto erit, non posse rationem sibi relictam nisi Stoicos generare, qui virtutem ad rigidissimam severitatem verbis adducant, sed facto ab epicureorum grege non separentur.

50. **Eius refutatio.** Exposita theoria, quae speciem dignitatis habere videtur, non solum falsitate laborat, sed etiam, si funditus discutiatur, turpis est et non ad hominem nobilitandum sed deprimendum idonea. Et in primis, officium propter seipsum unice inspectum, nobile quidem motivum continet, sed non nobilissimum. Summum enim perfectionis gradum ea tantum ratio operandi suppeditat, quae ordini plene respondeat, motivoque nitatur, quod tamquam supremum ab ordine manifestatur. Atqui id nonnisi in officio propter Dei amorem et gloriam implendo reperitur. Deus enim est finis, quem spectat universa natura, quae nonnisi ad ipsum, tamquam ad optimum et perfectissimum bonum, tandem aliquando refertur. Cum igitur expresse

(1) Vide *Criticam rationis practicae*, lib. 1. c. 1, § 7, maxime vero caput tertium. Porro haec distinctio legalitatis et moralitatis, etsi respectu legum civilium bona sit, tamen respectu legis naturae inutilis plane videtur. Legislator enim humanus, cum animum perspicere nequeat, convenientiam dumtaxat actionis cum lege seu eius legalitatem considerat, intentionem autem agentis, nisi evidenter appareat, Deo iudicandam relinquit. At respectu legislatoris divini intentio ab officio separari nequit; nec legalitas, seu conformitas cum lege habetur, nisi etiam intentio congrua sit honestati. Lex enim naturae non solum opus respicit, sed etiam intentionem et motiva; quae nisi honesta sint, avertunt ab ordine. Confer quae diximus Ethicae cap. 2, art. 4, *De principiis moralitatem actui humano impertientibus*.

(2) Inter cetera haec habet: « *Autonomia* voluntatis unum est principium omnium legum moralium officiorumque iis convenientium, contra vero *heteronomia* arbitrii nullam prorsus obligationem constituit, sed potius contraria est principio illius moralitatique voluntatis. In independentia scilicet ab omni legis materia (nempe obiecta re desiderata) et simul tamen determinatione arbitrii per solam formam legislatoriam universalem, cuius lex subiectiva esse capax debet, unum principium est moralitatis. » *Loco supra citato.*

propter hanc nobilissimam causam operamur, divinamque gloriam, quoad fieri potest, amplificare adnitimur; tunc perfectissimo motivo urgemur, quo praestabilius nullum excogitabitur. Sed eiusmodi praescriptio non a rationalista *Kant,* sed a *Paulo* Apostolo profecta est, qui nobis iubet ut omnia quae facimus, *in Dei gloriam dirigamus.*

Deinde, quicumque excellentiae gradus motivo illi Kantiano attribui velit, non idcirco inferiora incitamenta tamquam actum deturpantia haberi debent; modo sint huiusmodi ut ordinem rationis non invertant. Sic spes futurae remunerationis aut aeternarum poenarum metus optime animum impellere poterunt, ut bonum prosequatur, et malum declinet. Nam si homo ad felicitatem tandem aliquando capessendam conditus est, eaque se dignum actibus suis efficere debet; profecto actus huiusmodi, respectu felicitatis, se habent ut media ad finem. At vero quis non videt nihil inordinatum aut praeposterum esse in hoc, quod media propter finem adhibeantur? Maxime vero id locum habet, si exinde praestantius operandi motivum, ne praecisione quidem mentis excludatur; sed, eo prae oculis retento, cetera tanquam adiumenta voluntatis admittantur.

Accedit, quod iste modus operandi consonat intentioni divinae; cui si actio conformatur, inhonesta dici, sine impietate, non potest. Et sane sapiens legislator idcirco praemia proponit, ut subditum ad legi obtemperandum alliciat. Ita igitur moveri aliquando ad legem servandam, ipsius legislatoris intentioni respondet. Ergo modus hic agendi inordinatus dici nequit, quin ipse legislator inordinationis accusetur. Idem dicendum est de metu poenarum. Nam sanctio poenalis ideo legi coniungitur, ut ii, quibus lex fertur, a transgressione deterreantur. Qui igitur ne poenam incurrat, flagitium vitat ab eoque affectum retrahit, is profecto iuxta mentem legislatoris operatur. Nequit ergo inordinationis argui, quin id ipsi legislatori vertatur vitio. Videant itaque, qui secus putant, in quas angustias ratiocinando se adigant.

Postremo, rem aversari quatenus mala est, iuxta ordinem profecto est. Atqui in flagitioso opere reapse inest debitum subeundae poenae, in quo malum procul dubio cernitur. Ergo exinde moveri ad ipsum opus odio habendum, iuxta ordinem rationis est; licet longe melius sit ex interna obiecti turpitudine, vel etiam nobiliore motivo ad scelus fugiendum induci. At aliud est minori bonitate donari, aliud vero nullam continere aut etiam nota pravitatis inuri.

Verum, ut dixi, si Kantianae opinioni fucus omnis detrahatur, abiecta potius et vilis apparebit. Nam Kant voluntatem *autonomam,* seu suimetipsius legislatricem, statuit. Unde legem vel cum ipsa vo-

luntate libera, ut saepe repetit, vel cum ratione hominis, per se et absolute spectata, confundit. Quare eius sententia obsequium legi praestitum, aliud non erit, nisi obsequium praestitum propriae libertati aut rationi. Hoc autem turpissimum inducit *egoismum*, si non sensilem, saltem rationalisticum. Atque id consentaneum plane erat doctrinae Kantii, ut quemadmodum in ordine cognitionis hominem sibimetipsum mundi conditorem effecerat, sic in ordine operationis legislatorem et finem constitueret. Unde non modo *philautiam*, sed veram *autolatriam* adstruxit. Quod evidentius patuit in Fichte; qui, rationalismum Kantii perficiens, regulam omnium officiorum ad hoc reduxit, ut homo operetur ex se, seu iuxta propriam persuasionem et sibi tantum obediens; ut sic ad omnimodam independentiam deveniat, in qua finis eius ultimus collocatur. Hinc Dei notionem ab Ethica removit; cum ad modum illum operandi et ad finem hunc consequendum homo non indigeat, nisi propria activitate (1).

Non me fugit alios rationalistas, praesertim Schelling, ut absurdum hoc declinarent, rationem non prout *individualis* et *subiectiva* est, sed *ontologice sumptam* et *obiective*, seu prout *impersonalis est*, induxisse. Verum hi, absurditatem unam vitare cupientes, in aliam non minorem inciderunt. *Ratio* enim haec impersonalis, quae a singularibus hominibus distinguatur, et nihilominus in ipsis appareat, figmentum restaurat Averrois de intellectu universali; atque, cum nec ratio divina sit nec humana (siquidem utraque est personalis), aut nihil est aut abstractio mentis. Huc revera tandem recidit *stoicismus*, quo nostrae aetatis epicureismus, ad fucum stultis faciendum, tegi solet.

Articulus II.

De officiis quoad corpus.

51. **Unde oriuntur.** Homo non solo animo constat, sed etiam corpore; a quo organa suppeditantur, sentiendi viribus opportuna. Sic ex utriusque iunctione substantialis unitas praesentis eius exsistentiae resultat. Ut enim animal significat id quod habet naturam sensitivam, rationale vero quod habet naturam intellectivam; sic homo significat quod habet utramque. Quare officium, quo homo adstringitur complendi finem sibi a Deo in hac vita praestitutum, corporis etiam tutelam curamque complectitur. Operatio enim exsistentiam subiecti et congruentem dispositionem exposcit.

(1) *Systema Ethicae iuxta principia theoriae scientiae.*

52. **Quid importent.** In primis necesse est ut homo vitam, integritatem, valetudinem sui corporis tueatur, eique noxia ad rationis praescriptum effugiat, et ea vicissim comparet, quae ad vires eius reficiendas, conservandas, augendas, sint consentanea. Oportet etiam ut labori ipsum addicat, ne otio tabescat; atque inde commoda et cetera vitae conquirat adminicula. In his tamen modus servandus est; quemadmodum servari debet in omnibus, quae non finis sed medii rationem habent. Ut enim homo paupertate pressus necessariis caret, nec vitae satis providere potest, immo, nisi virtute animum valde obfirmet, occasionem exinde peccandi capiet; sic qui divitiis plus aequo affluit, periculum incurrit ne illae non tam adiumenta fini, ad quem tendit, quam potius impedimenta suppeditent, et commodorum copia animum emollientes facilem viam vitiis sternant. Diutius non immoror in minutioribus praescriptionibus, cum facile per se pateant et graviora nos urgeant. Venio potius ad quaestiones nonnullas, quae cum hac materia intime connectuntur.

PROPOSITIONES.

53. Propositio 1ª. *Violentas sibi manus iniicere, prohibitum est iure naturae.*

Prob. Fuit iam Stoicorum opinio posse sapientem, si gravissimis prematur angustiis, sponte e vita migrare, interimendo seipsum. Quem errorem renovavit nefarius auctor *Systematis naturae;* qui ineptis quibusdam fallaciis, quas inferius dissolvemus, *suicidium* licitum esse blateravit. At nemo non videt, huiusmodi facinus naturae adversari; cum perpetrari ab homine nequeat, quin officia pessumdet Deo, sibimetipsi, et societati debita. Et re quidem vera, Deus, rerum auctor et conservator, vitam non sic homini largitus est, ut de ipsa ad arbitrium disponat, sed ut ea ad ordinem moralem, quo vera hominis destinatio continetur, procurandum augendumque utatur. Modus autem et mensura, qua ad universalem hunc finem conferre operam quisque debet, a divina Providentia determinatur, pro status conditione, temporibus, eventis, in quibus constituitur. Unde homo dominium propriae exsistentiae non habet, sed solum usum; fini, quem diximus, congruentem. Si igitur, aerumnarum impatiens, violentas sibi manus infert; a divina ordinatione se subtrahit, et ius sibi arrogat, quod Dei tantum proprium est.

Praeterea, negari nequit exsistentiam magnum esse bonum; cum fundamentum sit felicitatis aliorumque bonorum, quae assequi pos-

sumus. Ex quo fit ut naturali inclinatione illam tantopere appetamus. Qui igitur sibi exsistentiam demit, magnum sibi detrimentum affert; quia se tam praestanti spoliat bono. Amorem igitur laedit sibi debitum. Nec dicat auctor systematis naturae id vitari, quoties exsistentia non amplius felicitati apta sit, sed undique calamitatibus obruta. Nam si nobilitas hominis rite spectetur, exsistentia nunquam desinit esse fundamentum verae felicitatis, quae in ordinatione ad beatitatem futurae vitae sita est. Mala enim quaecumque nos obsideant, numquam ordinem ad Deum detrahere poterunt aut bona perdere, quae in virtute sunt posita. Immo haec potiora et speciosiora efficientur; siquidem nil sublimius in ordine morali, quam virtus immota, licet undique calamitatibus labefactata. Ipse Seneca, quamvis carens lumine Fidei, aiebat, nullum spectaculum tam Iove dignum, quam *iustum cum adversa fortuna pugnantem.*

Denique qui sibi mortem consciscunt, iura societatis laedunt; ad cuius bonum conferre aliquid debent, si non operibus, saltem animi constantia et fortitudine ac rerum adversarum tolerantia. Immo non solum huic muneri desunt, sed etiam perniciosum inducunt exemplum, quod saluti aliorum civium interminatur. Qui enim vitam pro se contemnit, contra rationis praescriptum, is eodem pacto vitam aliorum parvi faciet. Quare mirum non est, si in ea societate, in qua debacchantur suicidia, multiplicentur homicidia (1).

54. Propositio 2ª. ***Vetitum lege naturae non est, ob iustam et laudabilem causam, mortem indirecte procurare, ut nempe quis in periculum se coniiciat, ex quo probabiliter, vel etiam certe, se periturum noscat.***

Prob. Homo, cum id facit, se nequaquam interimit, sed tantum permittit interimi, intuitu altioris boni; ad quod procurandum iustitia aut caritas aut alia virtus impellit. Atqui id iuri naturae non contradicit; a quo dumtaxat homo prohibetur, ne sibimet ipse necem inferat, non vero ne se exponat vitae discrimini, etiam cum nobilius officium urgeat. Immo ea actio tunc magnam meretur laudem et summum gradum fortitudinis attingit. Sic miles, quamquam solus, phalangi hostium se laudabiliter opponit, ut eius progressum moretur; licet certo sciat se interfectum iri. Sic naufragus amico, qui eadem fortuna iactatur, tabulam cedit, seque undis obruendum permittit. Sic peste laborantibus quis deservit, licet luem se contracturum coniiciat.

(1) Superior demonstratio ad rem quod attinet, desumpta est ex S. Thoma *Summa th.* 2.ª 2.ªᵉ q. XLIV, a. 5.

55. Propositio 3ª. *Non opponitur, immo amice concordat iuri naturae, corporis moderata castigatio, ad frenandam concupiscentiam et animi in corpus imperium expeditius efficiendum.*

Prob. Militat haec thesis adversus delicatulos quosdam nostri aevi philosophos, qui, ad blandiendum sensibus, omnes generatim corporis castigationes, quae pro virtute assumuntur, tamquam iuri naturae adversas et ascetarum dementias reprehendunt. At iuri naturae adversum certe non est, dolore etiam inflicto, luxuriantes compescere cupiditates, et aliquid etiam licitum subtrahere sensibus, ut intra arctiores limites circumscripti extra evagari non audeant. Atque id eo magis opportunum est, quod in praesenti appetituum pugna, et conflictu rationem inter et sensum, vix aut ne vix quidem spiritus satis exerceri possit et dominatum in corpus retinere, sine congruenti aliqua sensuum repressione. Nec timor minuendae sanitatis aliquid adversariis favet. In primis enim, etiamsi in corpore castigando levis aliqua virium aut longioris vitae iactura fieret; id affatim compensatur altiore bono, nimirum animi perfectione, quod inde consequitur. Anne laudibus efferri non solet is, qui se totum scientiae addicit, quamvis exinde paulatim atteri vires ac minus longaevum se futurum noscat? Deinde, hoc etiam detrimentum negari posset. Ut enim exemplis innumeris compertum est, moderata corporis castigatio diuturnitati vitae minime obest; cui potius nocet ingluvies et tenor vitae mollis et voluptuosae, quam isti sensibilitatis defensores non multum aversantur.

Solvuntur difficultates.

56. *Obiic.* ex Auctore *Systematis naturae.* Necando seipsum, nulla officia laeduntur. Non quidem officia erga se; tum quia volenti non fit iniuria, tum quia tot circumstare possunt mala, ut vita sit fundamentum non felicitatis sed miseriae. Quare cum eius vitandae hanc viam natura concesserit, optime indicavit se nobis potestatem facere utendi remedio illo, si volumus. Ergo ius etiam naturae non violatur. Adde, dominium in materiam nobis tributum esse; at vero circa materiam proprie operamur, cum mortem nobis inferimus. Praeterea, ratio beneficii ac doni, quae in vita continetur, importat ut ipsam, si libet, renuntiare possimus, praesertim cum nullum initio ad eam recipiendam consensum dederimus. Denique, suimetipsius interfector societati iniuriam non facit; quippe contingere potest ut quis inutilis omnino evadat societati, vel societas ipsi deneget praesidia quae prestare te-

netur. Immo civili bono suicidium potius prodest, cum fortitudinem promoveat, quae in contemnenda morte maxime cernitur.

R. Huiusmodi argumenta quam futilia sint, nemo non videt. Ad primum reponimus: Tum volenti non fit iniuria, cum agitur de contractu libere ineundo, aut de iure, cui quis valedicere possit: non vero cum agitur de inferendo malo, quod a natura vetetur, aut de laedendo iure, quod ipsam personalem hominis dignitatem attingat. Atque id eo magis locum habet, quo arctiori obligatione lex adstringit ad bonum eius procurandum, qui irrationabiliter in sui damnum consentit. Vitam autem nunquam amittere posse rationem fundamenti verae felicitatis, iam supra satis demonstravimus. Violari autem suicidio excellentiam personae humanae claret, cum per illud humana exsistentia in medium convertatur voluptatis et commodi, propter cuius carentiam despicitur, ac de medio tollenda existimatur. Ut omittam stultum omnino esse, propter temporarias calamitates, quae forte, Deo largiente, brevi sunt desiturae, remedium assumere quod, utpote gravissimum scelus, miseriam affert aeternam et omni acerbitate refertam.

Atque hinc responsum etiam aptatur secundo argumento. Nam si vita, aerumnis obsita temporariis, non infelicitatem suppeditat, sed materiam virtutis excelsioris; quo pacto coniici potest naturae iussum aut saltem permissio illinc demigrandi? In sola sententia materialistarum id locum habet. Sed si, ut par est, praeter materiam principium longe altius ac divinius in homine agnoscitur, quod non huius vitae deliciis sed virtute pascitur, contrarium omnino deducendum a ratione est; quae, quo magis vita in palaestram virtutis vertitur, eo magis eam aestimandam esse dictat.

Imperium vero, quod natura dedit in materiam, oppositum potius evincit. Idcirco enim datum nobis a natura est, ut vitam compositi exinde iuvemus ac defendamus. Quare hoc ipso ad eam materiae partem non extenditur, quae ad substantiae humanae integritatem pertinet et, iuncta animae, hominem constituit. Vita autem dicitur donum, quatenus nullo praevio merito nobis tributa sit, non vero quatenus nobis libere acceptanda offeratur. Nec ad eam habendam aut retinendam noster consensus exquiritur; quippe ad ius pertinet divinae potestatis. Cui sane grates agendae et referendae sunt, cum tantum bonum nobis prae aliis, qui condi poterant, contulerit; non autem irroganda est iniuria, largitionem tam munificam respuendo.

Tandem, obligatio procurandi bonum societatis nunquam extinguitur. Nec vero, quia societas muneri suo forte desit; nobis idcirco nostro deesse fas est: non enim, quia alii male agunt, nobis male agendi fit

potestas. Itemque suimetipsius interfectio non fortitudinis, sed ignaviae exemplum praebet; propterea enim eligitur, ut mala huius vitae fugiantur. Fortis autem ille est, qui tumultuantibus affectibus dominatur, et constanti animo mala ingruentia tolerat, ne a virtute deficiat.

Articulus III.

De iniusta aggressione repellenda.

57. **Duplex quaestio.** Ex officio tuendi vitam ac bona tum animi, tum corporis, sequitur facultas removendi obstacula, quae forte oggeruntur. Hinc ius iustae defensionis. At si materiam hanc late, quantum patet, explicare vellemus, vix aut ne vix quidem integer liber sufficeret. Sermonem igitur ad duo tantum potiora capita restringimus, quae facilius occurrunt et minus dubiam disceptationem suppeditant. Primum est, an liceat vim vi repellere, usque ad iniusti aggressoris interfectionem. Alterum, num pro honore tuendo licitum sit singulare certamen, quod duellum appellant.

PROPOSITIONES.

58. Propositio 1ª. *Licet vim vi repellere, usque ad iniusti aggressoris necem, servato tamen moderamine inculpatae tutelae.*

Prob. Iniustus aggressor is dicitur, qui aggrediendi ius nullum habet. Talis non est, qui aggressionem exercet nomine publicae potestatis, cui resistere non licet privato homini. Ut autem servetur moderamen *inculpatae tutelae*, hae conditiones requiruntur: I. Ut vis in actu aggressionis opponatur, nec suppetat alius modus evadendi. II. Ut aggressori non plus damni inferatur, quam necesse sit ad eius aggressionem frustrandam effectu. III. Ut inter vim, quae aggressori infertur, et bonum, quod per eam defenditur, sit proportio. IV. Ut ea vis non ulciscendi animo inferatur, sed propriae tantum defensionis gratia. His praeiactis, propositio facile demonstratur. Nam qui a natura ius habet possidendi aliquid, habet etiam ius repellendi per vim contraria, quae possessioni illi opponuntur. Ius enim, ut diximus, natura sua coactivum est. Cum ergo homo a natura ius habeat conservandi vitam ac reliqua bona, sive animi sive corporis; consequens est ut ius habeat propulsandi vi aggressionem, quae ipsum bonis iis iniuste privare conatur. Id inficiari nequit nisi is, qui vel naturam iuris ignoret, vel ius ab iniuria collidi posse contendat. Nec obstat, quod huiusmodi iuris de-

fensio contra vim inimicam cum damno aggressoris societur: quandoquidem damnum illud ei imputari debet, qui sponte et flagitiose se in discrimen adduxit; non vero illi qui proprio prospicit bono, et ius se tuendi non amittit, propter pravitatem alterius.

Haec ratio, cum generalis sit, ostendit etiam propulsationem iniuriae extendi posse usque ad aggressoris necem, si eius violentia non possit aliter repelli; modo serventur conditiones, quas moderamen inculpatae tutelae praescribit. Quod sane ius impugnari nequit, nisi dicatur homo plus teneri ad consulendum bono alieno, quam suo; quod certe falsissimum est et contra ordinati amoris regulam.

Adverte tamen huiusmodi ius propriae defensionis usque ad interemptionem aggressoris a natura concedi quidem, sed eius usum nequaquam praecipi. Non enim ut vitam servet, quae per se bonum physicum dumtaxat est et quidem ad individuam personam pertinens, obligari quis potest ad actionem, a qua tantopere natura abhorret, qualis est hominis interfectio. Praesertim quia se abstinendo a vi aggressori opponenda, altius bonum spectare potest, nimirum virtutis exercitium et aeternam aggressoris salutem. Exceptio tamen fieri debet: ne is, qui aggressionem patitur, se in lethali culpa versari consciat, aut certo sciat propter sui interemptionem bonum commune periclitari. Tunc enim officio, quo se ordinato amore diligere ac bonum commune privato bono anteponere debet, ad vim vi repellendam adstringitur.

59. Propositio 2ª. *Duellum, seu privatum certamen, insanum est et illicitum iure naturae.*

Prob. Ne aequivocatio irrepat, animadvertendum est nos non loqui de genere illo certaminis singularis, quod publica auctoritate ad bellum finiendum assumitur; ut victoria illi parti adiudicetur, cuius miles victor exsistat. Id enim, quamquam absolute a ratione prohibeatur, quae iubet ne fortunae committatur quod aptioribus et securioribus mediis obtineri potest; tamen in aliquibus circumstantiis licitum est, sicut licitum est bellum. Sed ad duellum proprie dictum sermonem restringimus, quod describi potest: *Duorum aut plurium certamen privata causa et privata auctoritate susceptum, designatis antea armis, iudicibus, loco et tempore confligendi.* Hoc certandi genus asserimus insanum et illicitum esse, utpote falsis principiis innixum, ineptum fini propter quem assumitur, et iniustum natura sua.

Atque ad primum quod attinet, duellum non a virtute militari sed ex septemtrionali barbarie originem duxit. Romani enim et Graeci, inter nationes omnes bellicosissimi, illud prorsus ignorarunt. A Lon-

gobardis potissimum privatus hic pugnandi mos invectus est, tamquam *demonstratio iudicialis.* A foro deinceps ad veteres migravit equites, qui eo usi sunt tamquam divino quodam iudicio, ad tuendam innocentiam et veritatem. Tandem recentiori aetate conversus est in medium privatae vindictae, ad honorem resarciendum. Iamvero in omnibus hisce vicibus, duellum absurdis superstructum fuisse principiis, nemo est qui non videat.

Exordio enim defectu iuris et demonstrationis legalis nitebatur, ac stultitia barbarorum propria, qui vim rationi substituebant.

Apud equites, praeter vitium legum et regiminis, quae non satis innocentiae consulebant, in superstitione fundabatur, quod Deus prodigiose concurreret ad victoriam parti illi concedendam, pro qua iustitia et veritas militaret.

Denique, si de aetate ultima loquamur, mos ille supponit vindictam privato homini licere; quae tamen nonnisi publicae auctoritati competit, cuius proprium est ordini et iurium tutelae in societate prospicere. Deinde, etiamsi privata vindicta flagitio vacaret; tamen duello medium assumitur ineptissimum ad eam procurandam.

Et sane vindicta includit conceptum poenae, et ius unius partis in aliam. Contra vero duellum vi suae naturae partes ambas confligentes aequiparat inter se. Cum vero quoad exitum valde pendeat ex robore et dexteritate pugnantium, maxime vero ex fortuna; nullo modo favet iustae causae potius, quam iniquae. Quod si, ut saepe intercidit, non reus sed innocens succumbat; videant huius barbarici moris amatores quam egregio utantur ulciscendi medio! Nec minus labile est argumentum alterum de honore resarciendo. Nam haec ratio apud equestrium legum consultos hoc fundamento nitebatur: ***Honorem supremum esse bonum hominis, quod ceteris omnibus, ne vita quidem excepta, praeponi debet.*** At in primis, honor dici nequit supremum bonum hominis. Nam honor extrinsecus homini est, et in aliorum opinione residet. Quare sine culpa minui aut etiam amitti potest; quod sane prestantissimo bonorum repugnat. Supremum bonum hominis in hac vita, ut supra diximus, est ordo moralis seu virtus; cui cetera, ne honore quidem excepto, postponenda sunt. Deinde, honor homini conveniens est honor non falsus sed verus; verus autem honor ille est, qui in subiecti perfectione fundatur, ab iisque tribuitur qui rite eum aestimare possunt. Haec duo in honore, per duellum comparato, omnino desunt. Victoria enim, singulari certamine conquisita, non aliud patefacit, nisi fortunatum fuisse eum, qui vicit, aut valentiorem viribus, aut magis in equestri arte peritum. Utrum vero

bonus et frugi sit et iniuste offensus ab alio; id nullo modo probat. Qui autem duello honorem tribuunt, inepti omnino sunt ad verum honorem iudicandum; cum plerumque effraeni quidam sint iuvenes, leviter aut ne leviter quidem eruditi. Contra philosophi, quotquot exstant, et frugi et graves homines duellum reiiciunt, tamquam ridiculum barbariae veteris monumentum.

Quod vero huiusmodi singulare certamen intrinseca turpitudine vitietur, facile patet ex iis, quae dicta sunt superius, circa officium tuendi vitam. Si enim homo in vitam tum suam tum alienam ius nullum habet; profecto iniquum est et iuri naturali repugnans, certo periculo alterutram directe exponere. At vero id fit per duellum. Ergo haec insania duplici malitia intrinsecus afficitur.

Solvuntur difficultates.

60. *Obiic.* I. ex Ahrens, contra primam propositionem. Morum honestas nullo modo consentit ut homo hominem scienter occidat, utcumque necessitate adactus se tuendi. Nam secus adstruendum esset hoc principium: *Licere malum patrare, quia alter malum nobis inferre paratus est.* Hoc autem quam falsum sit, nemo non videt, cum malum patrare nunquam liceat.

R. Ratio, quam adversarius affert ad suam assertionem probandam, laborat falso supposito. Subaudit enim occisionem aggressoris, servatis legibus iustae defensionis, morali malitia turpari. Hoc autem nemo concedet; siquidem inest homini ius repellendi vim vi, nec ulla obligatione quisquam adstringitur ut plus alterius vitae consulat, quam suae. Potissimum quia is, qui aggressionem patitur, iniuria et invite in discrimen adducitur, aggressor contra prudens libensque se in illud coniicit. Fatemur igitur nunquam licere malum morale; at malum morale esse negamus, iniustum aggressorem interimere, ut propriam vitam tueamur. Immo addimus, contrariam potius opinionem moribus repugnare; siquidem iura nocentis iuribus innocentis anteponit, et conditionem improborum hominum tutiorem efficiendo, viam sceleri latiorem sternit.

Obiic. II. contra secundam propositionem: Saltem concedi debet, licitum esse acceptare duellum, ab alio oblatum, ne quis timidi et abiecti animi notam incurrat.

R. Quaero an aggressio patriae, aut aliud facinus armata manu patrandum eligi possit, ne abiecti animi et timidi notam incurramus? Id, nisi amens, nemo asseret. Quoties igitur aliquid turpe est per se, ad-

mitti nequit, quaecumque nota aut malum immineat; atque in hoc non abiectus sed excelsus potius animus ostenditur. Hoc ad difficultatem solvendam oppido sufficit. Nihilominus adiungi debet, duellum non esse verum indicium fortitudinis. Primum, quia fortitudo cum praestantissima sit virtus, consistere nequit in actione, quae ab omni honestate disiungitur. Deinde, quia etiamsi appelletur fortitudo, non virtus proprie dicta, sed audacia tantum animi in morte spernenda; haec etiam per duellum nullo modo demonstratur. Nam, cum duellum, totum quantum est, virium robore et peritia ac dexteritate pugnantis nitatur; non est per se certum animi nihil trepidantis argumentum. Quare saepenumero qui in privatis huiusmodi pugnis audacissimi videntur, vilissimi comperiuntur in bello, quod proprie experimentum est fortis animi et obfirmati adversus periculorum et mortis adspectum.

CAPUT QUARTUM

DE OFFICIIS HOMINIS ERGA ALIOS.

61. **Ratio tractationis et partitio.** Homines, utcumque accidentalibus differentiis discrepantes; tamen, ad essentiam quod pertinet, omnino inter se conveniunt, quasi partes homogeneae totius cuiusdam, quod specie humana continetur. Quisque enim corpore organico, et rationali animo constat, ac facultatibus gaudet inde emergentibus. Quare ut sensibilitate, sic etiam intelligentia et reflexione et libera voluntate praeditus est, et ad perfectionem suam iugiter augendam viresque explicandas contendit. Unde eadem natura humana in singulis multiplicata et quasi iterata conspicitur.

Hinc omnes cognatione quadam et naturali societate devinciuntur, atque ad eundem finem, omnibus aeque praefixum, promoventur sub uno gubernatore Deo, omnium parente et principe. Hinc oritur ut etiam extra civilem convictum, mutuis officiis inter se teneantur, a natura proficiscentibus; de quibus aliquid disserere oportet, antequam ad statum socialem, proprie dictum, veniamus. Ne autem argumenti amplitudo nos longius pertrahat; ad tria tantum puncta sermonem nostrum coarctamus. Primum, de amore quem generatim homo homini debet; deinde de iure proprietatis, quod peculiarem observantiam postulat; denique de contractibus eloquemur, ex quibus novae obligationes, praeter naturales, enascuntur.

Articulus I.

De amore aliis debito.

62. **Unde oritur.** Ex participatione eiusdem naturae, ~~quam diximus~~, exsurgit ut instinctu homines se invicem diligant. Similitudo enim est causa amoris. « Ex hoc, quod aliqui duo sunt similes, ait S. Thomas, quasi habentes unam formam, sunt quodammodo unum in forma illa; sicut duo homines sunt unum in specie humanitatis. Et ideo affectus unius tendit in alterum, sicut in unum sibi, et vult ei bonum, sicut et sibi (1). » Idem convincitur, praeter hanc naturalem inclinationem, ex praescripto rationis. Nam principium illud iuris naturalis: *Ordinem serva*, dum iubet ut actus voluntatis relationibus rerum conformemus, iubet profecto simul ut ceteros homines in eodem gradu, ac nos, constitutos consideremus, iisque idem bonum, quod nobis volumus, appetamus. Hinc naturae praeceptum: *Dilige proximum, sicut teipsum.*

63. **Convenit cum amore, quo nos ipsos prosequimur, qualitate non quantitate.** Cum dicimur teneri ad amandum proximum *sicut* nos ipsos, particula *sicut* non idem sonat ac *quantum*. Etsi enim quisque eadem bona, quae sibi vult, aliis velle debet; tamen eius voluntas intensiore affectu fertur in seipsum, quam in alios. Natura enim, quae ad amorem impellit, magis intima homini est respectu sui, quam respectu aliorum hominum; motus autem, ceteris paribus, eo est validior, quo motor mobili magis iungitur. Ad rem S. Thomas: « Magis unusquisque seipsum amat, quam alium; quia sibi unus est in substantia, alteri vero in similitudine alicuius formae (2). » Et alibi: « Amor est virtus unitiva. Unicuique autem ad seipsum est unitas, quae est potior unione. Unde sicut unitas est principium unionis; ita amor, quo quis diligit seipsum, est forma et radix amicitiae; in hoc enim amicitiam habemus ad alios, quod ad eos nos habemus sicut ad nos ipsos (3). » Consequitur hinc ut si quando amor, quem nobis debemus, cum amore confligat aliis debito; posteriore hoc colliso, prior exsuperet: nisi amor Dei, qui utrumque superexcedit, contrarium quandoque persuadeat.

(1) *Summa th.* 1.ª 2.ªᵉ q. XXVII, a. 3.
(2) Ibid. a. 4.
(3) *Summa th.* 1.ª 2.ªᵉ q. XXV, a. 4.

PROPOSITIONES.

64. Propositio 1.ª *Ex amore, aliis debito, primum resultat ut neminem laedamus, idque ex officio perfecto seu iuridico.*

Prob. Amor aliis debitus pro norma habet amorem, quo nosmetipsos diligimus. At vero huiusmodi amor hoc potissimum sibi implicat, ut iacturam ab aliis iniuste illatam aversemur, liberumque appetamus nostrorum iurium ac propriae activitatis exercitium. Idipsum igitur aliis velle debemus: ut iniuria ex parte nostra plane vacent, ac sine impedimento se suaque servare atque augere valeant. Si secus facimus, non modo bonum aliorum non procuramus, sed eos infeliciores efficere positive contendimus. Qua in re maximopere discedimus ab ordine, qui nobis amorem erga alios praecipit, et naturalis iustitiae legibus refragamur. Quod facinus eo detestabilius est, quod obligatio eiusmodi, *aliis non nocendi*, facillima omnium est; cum non ad actionem exerendam, in quo forte labor et incommodum cerni posset, sed tantum ad omittendam adstringat.

Hoc officium illa sententia exprimi solet: *Quod tibi fieri non vis, alteri ne facias.* Quod autem sit officium perfectum seu iuridicum, evidens est. Nam officia perfecta seu iuridica vocantur, quae ex iustitia debentur, et quorum proinde observantia vi etiam exigi potest. Iamvero, nemo non videt ad conceptum iustitiae et communis aequalitatis pertinere, ut nullus alteri iniuriam inferat; atque ad id custodiendum adstringi vi posse ex natura coactiva iurium.

Ex hoc praecepto consequitur, ut neminem interimere liceat, aut mortis periculo exponere, aut vulnerare vel percutere; aut aliud quidquam efficere, quod alterius incolumitati atque integritati corporis adversetur.

Quo vero magis animus corpori praestat eiusque bona bonis corporeis antecellunt; eo flagitiora sunt opera, quae proximi animum laedunt, et perfectioni intellectus vel voluntatis nocent. Vetitum igitur lege naturae est, alios a veritate abducere, atque ad errorem inclinare, eorum disciplinae obsistere, verbis aut exemplo ipsos ad vitia pellicere, aut quidquam insinuare quod morum innocentiam contaminet. Et quoniam haec per se mala sunt, non modo ab externis actibus, sed etiam ab internis, cogitatione nimirum et affectu, repelli debent. Secus voluntas in pravum obiectum tenderet, atque exinde pravitatem contraheret.

Denique cum ad hominem bona etiam externa pertineant, in his

quoque nemo iniuste laedendus est. Quare ius naturae violat quisquis res alterius eripit aut deteriores facit aut ne augescant impedit, vel etiam eius famae et honori maculam aspergit. Quod si quis in horum aliquo peccaverit, ad damna resarcienda, atque ad eum, quem laesit, in integrum, quoad potest, restituendum obligatur.

65. Propositio 2ª. *Ex officio non laedendi alios ita prohibetur mendacium, ut semper et natura sua sit illicitum.*

Prob. Peculiarem de hac re quaestionem instituimus, quia heterodoxi non pauci docuerunt, licere quandoque mendacium. Sic Grotius a debito veracitatis quinque excipit casus: 1. Si quis loquitur cum infante aut amente; 2. Si non is, ad quem sermo dirigitur, decipiatur, sed tertius aliquis, qui forte sermonem excipit; 3. Si supponi possit quod is, qui decipitur falsiloquio, non aegre sit id laturus, propter aliquod commodum exinde obveniens; 4. Si is, qui loquitur, habeat ius supereminens in iura aliorum; ut sunt Principes; 5. Si vita innocentis aut consimile bonum nequeat aliter conservari (1). Huiusmodi opinio admitti non potest.

In primis enim mendacium ius alterius laedit, cum auditorem in deceptionem, quae certe malum quoddam est, adducat. Praeterea, opponitur notioni socialitatis, quam natura vult esse inter homines, et ex quo fit ut veracitas sit quadantenus pars iustitiae. Ad rem S. Thomas: « Quia homo est animal sociale, naturaliter unus homo debet alteri id, sine quo societas humana servari non posset. Non autem possent homines invicem convivere, nisi sibi invicem crederent, tamquam sibi invicem veritatem manifestantibus; et ideo virtus veracitatis aliquo modo attendit rationem debiti (2). »

Deinde, etiamsi nullum detrimentum ex mendacio caperetur, propterea quod per accidens nullam deceptionem inferret; tamen non idcirco licitum evaderet, cum per se sit malum et rationi repugnans. *Mendacium*, ait Angelicus Doctor, *non solum habet rationem peccati ex damno, quod infertur proximo, sed ex sua inordinatione* (3). Et ratio est, quia sermo (idem dic de ceteris signis) propterea intenditur a natura, ut sensa animi cum aliis communicemus. Quare vox aut quodvis signum, a mente dissentiens, per se et genere suo est aliquid praeposterum ed ordinationi naturae contrarium. In hoc propria et intrinseca mendacii malitia consistit. Etenim, ut rite observat

(1) *De iure belli et pacis*, lib. III, cap. 1.
(2) *Summa th.* 2.ª 2.ªᵉ q. CIX, a. 5.
(3) *Summa th.* 2.ª 2.ªᵉ q. CX, a. 3. ad 4.

S. Thomas, triplex falsitas potest in mendacio considerari: videlicet materialis, formalis, effectiva. Materialis est falsitas obiecti; formalis est voluntas exprimendi falsum; effectiva est fallacia, quae inducitur in audiente. Iamvero mendacium in sua specie constituitur ex secunda; prima potest dari et non dari; tertia non impertit speciem mendacio, sed ipsam complet. « Obiectum proprium manifestationis sive enunciationis est verum vel falsum. Intentio vero voluntatis inordinatae potest ad duo ferri, quorum unum est ut falsum enuntietur; aliud est effectus proprius falsae enuntiationis, ut scilicet aliquis fallatur. Si ergo ista tria concurrant, scilicet quod falsum sit id, quod enuntiatur, et quod adsit voluntas falsum enuntiandi, et iterum intentio fallendi; tunc est falsitas materialiter, quia falsum dicitur, et formaliter propter voluntatem falsum dicendi, et effectiva propter voluntatem falsum imprimendi. Sed tamen ratio mendacii sumitur a formali falsitate, secundum hoc scilicet quod aliquis habet voluntatem falsum enuntiandi. Unde et mendacium nominatur ex eo quod contra mentem dicitur... Quod autem aliquis intendat falsitatem in opinione alterius constituere, non pertinet ad speciem mendacii, sed ad quamdam perfectionem ipsius. Sicut et in rebus naturalibus aliquid speciem sortitur, si formam habet, etiamsi desit formae effectus, sicut patet in gravi quod violenter sursum detinetur (1). »

Quamquam mentiri nunquam liceat, hinc tamen non prohibetur, ne aliquando, iusta persuadente causa, veritatem reticeamus, alio inflectendo sermonem. Non enim omnia, quae scimus et interius agitamus, manifestare aliis natura praecipit; immo etiam id saepe levis animi et imprudentis indicium est. Quare propter rationabilem causam ambiguitate sententiae uti licet, ad veritatem quandoque celandam, modo eam interroganti aperire iure aliquo non obligemur. Attamen ut inde mendacium absit, loquutio debet esse eiusmodi, ut ex alio etiam noto vocis sensu vel ex modo loquendi vel saltem ex circumstantiis colligi possit vera mens loquentis, licet verba aliud sonare videantur. Sic S. Athanasius, cum persecutores aufugeret, eosque evadere non posset, naviculam, qua vehebatur, contra littus obvertens illis obviam rediit, cumque ab iis, nil tale suspicantibus, interrogaretur an Athanasium fugientem vidisset: *Festinate*, inquit, *a vobis enim parum distat.*

Hac igitur adhibita cautione, celari veritas quandoque potest; falsa enim opinio, quae tunc oritur, non deceptioni loquentis, sed imprudentiae audientis tribuenda est. Attamen sedulo animadvertatur non

(1) *Summa th.* 2.ª 2.ªᵉ q. CX, a. 1.

propterea probari *restrictiones pure mentales*, seu *prorsus internas:* idest loquutiones quae ratione sui et adiunctorum, in quibus proferuntur, unum dumtaxat sensum exprimant, qui falsus est; licet per partem aliam, quae sola mente retinetur, effici possit verus. Qui enim sic loquitur, verba profert conceptibus plane difformia, ac proinde reapse mentitur.

66. Propositio 3ª. *Ex amore, aliis debito, resultat etiam ut proximo benefaciamus, idque plerumque ex officio imperfecto seu pure morali.*

Prob. Nos non modo iniuriam pati nolumus, sed etiam bonis augeri cupimus, quae naturae sint consentanea. Si igitur proximum tamquam nos ipsos diligere tenemur, consequens est ut ad bonum ipsi positive procurandum atque ad eius incolumitatem et perfectionem tuendam, operam nostram, prout possumus, conferamus. Huiusmodi officia, quae positiva sunt, comprehenduntur hac formula: *Quod tibi vis fieri, alteri facias.*

In duplicem autem classem dispartiri solent: in obsequia *humanitatis*, vel, ut alii vocant, *innoxiae utilitatis*, et *beneficentiae.* Prima sunt, quae sine proprio incommodo aut detrimento aliis exhibentur, ut ex, gr. erranti viam ostendere, petenti consilium dare, nobis inutilia concedere aliis, et sic de reliquis. Secunda vero dicuntur, quae a nobis praestantur cum aliquo incommodo vel rerum nostrarum detrimento, ut si pecunia aut opera aliis opitulemur. Haec longe nobiliora sunt et altiorem pariunt laudem. Ut autem prudentiae regula gubernentur, attendi debet conditio tum eius, qui confert, tum eius qui recipit beneficium. Potissimum cavendum est ne dum uni prosumus, alteri noceamus; atque ut in benefaciendo ordo servetur, quatenus qui coniunctiores sunt nobis, aut moratiores, aut maiori necessitate laborantes, ceteris praeferantur.

Qui huiusmodi positiva officia alteri denegat, etsi dicatur *inhumanus* (humanitatem enim, quae homines mutua caritate devincit, a se repellit), tamen stricto sensu dici nequit *iniustus*, neque ad ea praestanda cogi potest vi externa. Non enim sunt *iuridica*, quae nempe iustitiae respondeant; sed sunt pure *moralia*, respondentia virtuti caritatis vel benevolentiae; quarum exercitium nobis imperatur quidem a Deo, sed, cum non ad omnes extendi possit (id enim vires superat) erga quem particulatim, et quo tempore et qua mensura, et in quibus circumstantiis actu adstringat, id nostro iudicio relictum est. Unde a nulla peculiari persona exigi suo iure potest. Excipe casum extremae necessitatis; in qua evidenter appareat, ab ea proximum nonnisi ope

nostra liberari posse. Tunc enim evidens fit obligationem naturae determinari ad *hic et nunc*, ac proinde nos ab ea tunc implenda excusari non posse. Sic fit ut quandoque officium *imperfectum*, in *perfectum* per accidens commutetur; quia, ut observat S. Thomas, in extrema necessitate evadit proximi id, quo opus est ad eius servandam vitam (1).

67. Propositio 4ª. ***Quae dicta sunt de officiis erga alios, tum negativis tum positivis, etiam respectu inimici intelligenda sunt.***

Prob. Etsi pravitatem hostilis animi, qua quis damna nobis intulit, detestari, eorumque aequam reparationem exigere fas sit; tamen auctorem odio prosequi et damnis afficere (excepto tempore iustae defensionis in aggressione iniqua), aut communi benevolentia privare minime possumus. Naturalis enim amor, quem ceteris hominibus debemus, non fundatur in merito quodam individuali personae, sed in dignitate naturae nobis consimilis, quae certe ut in amico sic in hoste eadem prorsus est. Quare benefici effectus, qui ex hoc amore enascuntur, inimicis denegandi non sunt; nisi forte id aliquando medium aptum iudicetur ad eorum resipiscentiam procurandam. Tunc enim id fit non propter privatam vindictam aut odium erga personam, sed propter eius bonum, atque ut inducatur ad hostilem animum deponendum, damnaque nobis illata resarcienda. Audiatur S. Thomas: « Dilectio inimicorum tripliciter potest considerari. Uno modo, ut inimici diligantur in quantum sunt inimici, et hoc est perversum et caritati repugnans; quia hoc est diligere malum alterius. Alio modo, potest accipi dilectio inimicorum, quantum ad naturam, scilicet in universali; et sic dilectio inimicorum est de necessitate caritatis; ut scilicet aliquis diligens Deum et proximum, ab illa generalitate dilectionis proximi inimicos suos non excludat. Tertio, potest considerari dilectio inimicorum in speciali, ut scilicet aliquis in speciali moveatur motu dilectionis ad inimicum. Et istud non est de necessitate caritatis absolute; quia nec etiam moveri motu dilectionis in speciali ad quoslibet homines singulariter est de necessitate caritatis, quia hoc esset impossibile. Est tamen de necessitate caritatis secundum praeparationem animi; ut scilicet homo habeat animum paratum ad hoc, quod in singulari inimicum diligeret, si necessitas occurreret. Sed quod absque articulo necessitatis homo etiam hoc actu impleat, hoc per-

(1) « Uti re aliena occulte accepta in casu necessitatis extremae, non habet rationem furti, proprie loquendo; quia per talem necessitatem efficitur *suum* id, quod quis accipit ad sustentandam propriam vitam. » *Summa th.* 2.ª 2.ªᵉ q. LXVI, a 7, ad. 2.

tinet ad perfectionem caritatis. Cum enim ex caritate diligatur proximus propter Deum, quanto aliquis magis diligit Deum, tanto etiam magis ad proximum dilectionem ostendit, nulla inimicitia impediente. Sicut si aliquis multum diligere aliquem hominem, amore ipsius filios eius amaret, etiam inimicos sibi (1). »

Solvuntur difficultates.

68. *Obiic.* I. In propositione prima derivatur officium non laedendi proximum, ex amore quem ipsi debemus. Id vero perperam fit. Nam etsi laesio iniusta non solum iustitiae sed etiam caritati adversetur, tamen falsum est ex officio caritatis derivari debitum iustitiae, quasi ideo inesset in alio ius ne laedatur, quia in nobis inest officium ne laedamus, et non vicissim ideo sit in nobis officium ne laedamus, quia in alio est ius ne laedatur.

R. *Dist. mai:* Derivatur ex amore, in quantum generatim sumitur pro affectu volendi bonum alterius, *conc;* ex amore, in quantum specialem virtutem constituit, iustitiae oppositam, *nego.*

Officium non laedendi alios ex amore deduximus in genere accepto prout benevolum animi affectum importat; idque ob hanc rationem, quia negativum, quale profecto est officium non laedendi, fundari debet in positivo, quod certe non potest esse aliud nisi voluntas reverendi personalitatem et iura aliorum; quod idem est atque aliis velle bonum, seu ipsos diligere. Hic amor non contradistinguitur a iustitia, sed ad ipsam quoque se porrigit, ut genus ad speciem. Hinc verum est, ut dicit obiectio, ideo nobis inesse officium ne laedamus, quia aliis inest ius ne laedantur; sed certe ex hoc iure officium illud in nobis non exsurgeret, nisi generatim ad bonum aliorum volendum vi naturae adstringeremur. Cum vero iustitiae caritatem opponimus, dicimusque hoc vel illud non ex iustitia sed ex caritate deberi, nomine caritatis amorem intelligimus strictius sumptum, nimirum pro speciali virtute, quae nos inclinat ad benefaciendum aliis, nullo iure perfecto in iis exsistente.

Obiic. II. Videtur probanda definitio Grotii, qua mendacium dicitur esse: *Sermo aut nota repugnans cum iure exsistente ac manente eius, ad quem sermo aut nota dirigitur* (2). Hinc vero sequitur, vetitum quidem esse lege naturae mendacium *perniciosum,* non vero *iocosum* aut *officiosum,* quo nullius ius laeditur.

R. Illa definitio non est admittenda, ut ex iis, quae supra docuimus,

(1) *Summa th.* 2.a 2ae q. XXV, a. 8.
(2) *De iure belli et pacis,* l. 3, c. 1, § 11.

satis eruitur. Nam definitio debet desumi ex ratione formali; ratio autem formalis mendacii in eo sita est, quod quis voluntarie falsum enuntiet. Unde definiri posset: *Enuntiatio falsi, ex voluntate procedens.* Haec autem locum habet etiam in mendacio *iocoso* aut *officioso;* quod proinde est per se malum. Praeterea mendacium etiam *iocosum* aut *officiosum* natura sua tendit ad falsam opinionem gignendam in audiente, licet id non intendatur a loquente; ac proinde sub hoc respectu opponitur per se iuri aliorum.

Obiic. III. Sicut iure naturae prohibetur mendacium, sic etiam iure naturae prohibetur homicidium. Atqui dari possunt circumstantiae, in quibus homicidium fiat licitum, ut cum ex. gr. non possit aliter iniusta aggressio repelli. Ergo a pari idem dicendum de mendacio.

R. *Nego paritatem.* Nam interfectio hominis prohibita est vi officii non laedendi alios, quod corruit respectu iniusti aggressoris; colliso eius iure a iure tuendi nos ipsos. Sed mendacium vetitum est non solum propter damnum, quod proximo infert, sed etiam propter intrinsecam deordinationem, quam habet hoc ipso, quod sit enuntiatio a veritate discordans. Unde nunquam spoliari potest malitia sua, sicut quandoque spoliatur homicidium, sed per se tendit ad fallendum, licet per accidens non fallat. Finis autem, etsi bonus, nunquam auferre potest malitiam, quae nascitur ex obiecto; ut in Ethica demonstratum est.

Obiic. IV. « Mendacium est, si quis non impleat quod promisit. Sed non omnia promissa sunt implenda. Dicit enim Isidorus: *In malis promissis rescinde fidem.* Ergo non omne mendacium est peccatum. »

R. Haec obiectio, quae proponitur a S. Thoma, sic optime ab eodem resolvitur: « Dicendum, quod ille, qui aliquid promittit, si habet animum faciendi quod promittit, non mentitur: quia non loquitur contra id, quod gerit in mente. Si vero non faciat quod promisit, tunc videtur infideliter agere per hoc, quod animum mutat. Potest tamen excusari ex duobus. Uno modo, si promisit id quod manifeste est illicitum, quia promittendo peccavit; mutando autem propositum bene facit (1). Alio modo, si sunt mutatae conditiones personarum et negotiorum. Ut enim Seneca dicit in libro *De beneficiis* (lib. 4, c. 34 et 35), ad hoc quod homo teneatur facere quod promisit, requiritur quod omnia immutata permaneant; alioquin nec fuit mendax in promittendo, quia promisit quod habebat in mente, subintellectis debitis conditionibus, nec etiam est infidelis non implendo quod promisit, quia aeedem conditiones non exstant (2). »

(1) Id valet, etiamsi iuramento promissum obfirmavit. Iuramentum enim addidit culpae rationem sacrilegii, sed rem illicitam in licitam non convertit.

(2) *Summa th.* 1.e 2.ae q. C, art. 3, ad 5.

Obiic. V. Officium non potest contradicere inclinationi naturae. Atqui est contra inclinationem naturae diligere inimicum; naturaliter enim aversamur contraria. Ergo dilectio inimicorum non est iuxta legem naturae.

R. *Transmitto mai.* et *nego min.* Ad probat. vero *dist:* Naturaliter aversamur contraria, in quantum sunt contraria, *conc;* in quantum non sunt contraria, sed conformia, *nego.*

Duo in inimico distinguenda sunt: ratio inimicitiae et natura hominis. Primum, utpote nobis contrarium. vi naturae aversamur; secundum, utpote cognatione nobis devinctum, non modo non aversamur sed diligimus. Apposite S. Thomas: « Unaquaeque res naturaliter odio habet id quod est sibi contrarium, in quantum est sibi contrarium. Inimici autem sunt nobis contrarii, in quantum sunt inimici; unde hoc debemus in eis odio habere. Debet enim nobis displicere quod nobis inimici sunt. Non autem nobis sunt contrarii, in quantum homines sunt et beatitudinis capaces; et secundum hoc debemus eos diligere (1). » Idem dicendum de hominibus malis; quorum malitiam iure execramur, licet naturam, ad similitudinem Dei conditam et nobis consimilem, in pretio habemus et amore prosequimur. Transmisi vero maiorem, quia illa propositio vera est, si intelligatur de inclinatione universali et rationi consentanea, non autem si intelligatur de quocumque animi impetu aut perturbatione.

Articulus II.

De iure proprietatis.

69. **Quid sit.** Proprietas a *prope* nominata est, et generatim coniunctionem quamdam significare videtur, vi cuius res una alteram sic spectat, ut ei adhaereat, ad eamque pertineat (2). Porro hae res quae sic copulantur, nequeunt aequales esse inter se; sed illa, quae propria alterius dicitur, inferior sub hac consideratione est; quatenus ad illam, ad quam pertinet, referatur eique serviat. Contra subiectum proprietatis praestantiam quamdam praesefert, utpote quod exsistentiam obiiciat absolutam et notionem finis respectu rei, quam sibi vindicat.

(1) *Ibid.* 2.ª 2.ªᵉ q. 25, a. 8, ad 2.

(2) Hac generali significatione proprietas non exprimit solum dominium externum, sed etiam applicatur iis omnibus, quae substantia sibi iunctione aliqua devincit, sive extrinsecus sive intrinsecus eam afficiant. Sic corpus et vires, quibus instructi sumus, *proprietatem* aliquam naturalem constituunt.

Hinc ea vox, ad mores translata, a iurisconsultis assumitur ad exprimendum dominium, quod persona aliqua habet respectu rerum, quas ad sui utilitatem sibi adsciscit; et definiri potest: *Facultas disponendi pro libito de re aliqua, ipsaque utendi, ceteris exclusis.* Quae descriptio proprietatem designat abstracte sumptam; nam concrete ipsa res, quae sic habetur, solet eo nomine significari. Actualis autem detentio rei, cum animo eam habendi tamquam propriam, *possessio* nominatur; quae esse potest *legitima* vel *illegitima,* prout iusto titulo fundatur aut secus.

70. **Duo elementa.** Ut ex allata definitione patet, duo in proprietate continentur. Alterum est ius habendi et tractandi rem ut suam, atque ideo ad propriam utilitatem adhibendi, consumendi, alienandi, et similiter; alterum vero est ius excludendi ceteros ab iisdem actibus exercendis. Primum aptitudinem rei subaudit seu capacitatem utilitatis afferendae; posterius ex eiusdem rei limitatione procedit, quatenus res illa talis sit, ut usui pluribus esse nequeat, sed necessario, si uni servit, aliis servire non possit. Nam si est eiusmodi, ut omnibus aeque satisfacere valeat; nulla ratio viget cur ceteri ab eiusdem possessione et utilitate excludantur. Quare res illae, quae nullo usu exhauriuntur, sed ob ingentem sui copiam omnibus simul sufficere possunt, proprietatis obiectum esse nequeunt; quemadmodum est aër, oceanus, lux et similia. Porro ex iure alios excludendi emergit ius vindicandi iterum sibi rem, si alter eam iniuste usurpavit.

71. **Dominium dividitur in perfectum et imperfectum.** Dominium esse potest vel *perfectum* vel *imperfectum.* Dominium perfectum complectitur circa rem partes omnes iuris, quas superius indicavimus; nec tantum eius proprietatem includit, sed ius etiam carpendi fructus et emolumenta, quotquot ex ipsa obvenire possunt. Dominium imperfectum est, quod alterutro horum careat: et vocatur *directum,* si solam rei proprietatem respiciat; dicitur autem *utile,* si absque rei proprietate, restringatur ad solum usum vel etiam fructus, si de re frugifera agitur.

72. **Quid hic tractandum assumimus.** Quod homo dominium habere possit, ut ita dicam, *transitorium,* pro utilitate capienda ex rebus, quarum usus aut consumptio necessaria est ad se alendum conservandumque; nullam difficultatem praebet. Satis enim per se patet, hominem respectu exterioris naturae constitutum esse a Deo tamquam finem, ut rebus, quas illa continet, iuvetur ad se conservandum atque perficiendum. E quibus pleraeque cum sint eiusmodi, ut pro utilitate unius consumptae, vel etiam adhibitae, aliis deservire non possint;

profecto apparet ius homini esse ut earum partem aliquam congruentem, dum opus habet, sibi assumat, ab eaque ceteros excludat, qui in eam nullum ius ante acquisiverint.

At operosior quaestio est de dominio non *transitorio* (in rem videlicet quae usu consumitur aut post usum relinquitur), sed *stabili*, cui pressius proprietatis nomen tribui solet. Per ipsum enim cum res frugiferae, vel ûtcumque utiles, constanter retineantur; efficitur sane ut res stabiliter et integre subiecto adhaereat, ac proinde ipsius propria vere dici possit. Iam age eiusmodi proprietas licet factùm generale sit nec quidquam magis tritum, ad vitam quod spectat; tamen nonnulli, ad res alienas sub iuris specie diripiendas, magnùm hoc vitae humanae fundamentum diruere conati sunt. Hinc *Socialismi* et *Communismi* systemata e cineribus excitarunt, aientes proprietàtem verum esse latrocinium, quo aliqui cum damno et iniuria rèliquorum res mundanas sibi adsciscunt et filiis haereditate transmittunt (1). Contra eiusmodi societatis eversores, ius stabilis proprietatis a natura proficisci demonstrabimus; sed ante nonnullorum sententiae, qui proprietati falsam originem assignarunt, refellendae sunt.

PROPOSITIONES.

73. Propositio 1ª. *Ius stabilis proprietatis non oritur ex pacto.*

Prob. Heineccius, Grotium et Puffendorfium sequutus, existimavit ex intentione Conditoris omnia in communi quadam possessione primum fuisse collocata, ita ut omnibus, pro opportunitate deservirent, quin ullus ab alio excluderetur. Sed cum leges divinae affirmativae, exceptionem ob necessitatem admittant, hinc factum esse ut haec

(1) Communionem bonorum in societate, immo etiam uxorum et filiorum, iam ab antiquissimis temporibus propugnarunt Socrates et Plato; quos late Aristoteles refutavit in secundo libro *Politicorum*. Eius autem insania vel inde apparet, quod (etiam omissa turpitudine de communione mulierum, quae belluis inferiorem hominem faceret et ipsi generationi adversaretur) civilem societatem destrueret et in domesticam commutaret. Praeterea chimaericam hypothesim inducit, quae diu perseverare non posset, etiamsi ad solas res, dominio subiectas, coarctaretur. Cum enim non omnes sint aeque temperantes, aeque sobrii, aeque providi, continuo ex aequalitate inaequalitas nasceretur; quatenus alter ex stipendio proprii laboris partem servaret, alter totum absumeret; nisi in tantum dementiae deveniatur, ut helluonum, ebriorum et prodigorum sors aequiparari velit assidue cum conditione hominum, qui contrariis virtutibus ornentur. Sed incommoda, quae ex absurdo illo systemate scaturiunt, tot tantaque sunt et adeo per se evidentia; ut tempus frustra terere me putarem, si seriam eius impugnationem adstruerem.

Conditoris constitutio ab hominibus commutaretur, ingruente necessitate, qua genus humanum, iam valde propagatum et in diversas divisum familias, minime posset aeque pro singulis utilitatem decerpere ex rebus in medio positis. Hinc a primitiva rerum communione homines recessisse, divisione bonorum et dominiis invectis, vi generalis et mutae cuiusdam conventionis (1).

Verum haec sententia non solum historiae, sed etiam rationi repugnat, et Communismo ansam praebet. In primis enim eiusmodi generalis conventio, initio dispersionis familiarum facta, omnino gratis asseritur, nec eius vestigium aliquod in monumentis populorum reperitur, quae immo contrarium docent. Deinde ea pactione recessum fuisset a primitivo fine, quem Deus intenderat, et a perfectiore statu nobis a natura proposito. Ut enim Heineccius asserit, *si omnes aeque virtutis amore flagrarent, nullo rerum dominio indigeremus* (2). Quare sententia eiusmodi contraria est perfectibilitati et progressui naturali generis humani; dicendumque foret silvestres homines, qui libero venatu vitam degunt, nulla stabili proprietate utentes, magis se divinae menti accommodare, quam cultos populos, qui divisione rerum arva subigunt et colunt, omnigenaeque industriae dant operam. Tertio, scire ab Heineccio vellem qua ratione haec conventio, affirmativae Dei legi detrahens, vim iuris induere ac posteros, qui non consenserunt, obligare potuerit. Profecto ius a ratione progignitur, et obligationem affert, quoad reverentiam sibi debitam. Quod autem tale est, non legis exceptione sed institutione constat. Denique conventio, quae a libera voluntate vim habet, per contrariam voluntatem solvi potest. Si igitur populi, aut maior eorum pars, ad pristinam bonorum communionem redire velint, id licitum et rationi consentaneum putandum erit. *Communismus* igitur non absolute repugnabit, sed ut licitus vel saltem indifferens haberi poterit. Atque en origo pestifera deliriorum, quae tempestate hac nostra ordinem socialem in maximum discrimen adducunt! Si vera loqui volumus, non aliunde manarunt, quam ex commenticiis philosophantium opinionibus, quas recentior aetas inepte suspexit et iuventuti educandae in scholis tradi passa est.

74. Propositio 2ª. *Ius stabilis proprietatis non oritur ex legibus civilibus.*

Prob. Montesquieu, Hieremiae Bentham et Hobbesio consentiens, proprietatem ex legibus civilibus derivavit. Ait enim, homines natu-

(1) *Elementa Iuris Naturae et Gentium*, l. I, c. 9.
(2) Loc. cit. § 238.

rali communioni bonorum nuntium dedisse, ut sub legibus civilibus viverent, earumque vi ius stabilis proprietatis acquirerent (1).

At haec opinio in primis ex eo peccat, quod falsae hypothesi de statu naturali segrege et silvestri nitatur. Deinde, effectum universalem et constantem apud omnes cultas gentes, causae tribuit contingenti et variae, ut certe est lex positiva populorum. Tertio, quomodo societas divisione bonorum ius proprietatis civibus suis dare potuisset, nisi iam ante bona illa sibi iure vindicasset ac propria effecisset? Profecto nemo disponere potest de rebus, quae eius dominio subiectae non sunt. Quare haec sententia ad dominii originem explicandam, dominium iam enatum saltem pro societate subaudit. Quarto, si lex civilis proprietatem creat, omnis eius constitutio hac in re aequa erit, nec iustum ab iniusto, ad qualitatem legum quod attinet, discerni poterit. Id autem falsum est; siquidem, docente natura, leges ipsas civiles ad praeexsistentem iustitiae normam revocamus, easque iniquas habemus, si quid sanciunt quod iuri proprietatis adversetur. Denique, huiusmodi sententia eamdem notam incurrit, quam doctrina Heineccii; nempe quod ius proprietatis plane diruit, ac viam aperit communismo. Si enim ius proprietatis a lege civili dimanat, ab eadem demi poterit; atque ita communismus iustus evadet, modo communistae iure ferendi leges, seu politica potestate, potiantur.

75. PROPOSITIO 3ª. *Ius acquirendi stabilem proprietatem immediate oritur a natura.*

Prob. Homo conditus a Deo est, ut ad proprium finem assequendum nitatur actibus suis. Sed conditio et fundamentum operationis est exsistentia. Ergo ad hanc servandam tuendamque, et ad comparanda media, quibus eidem stabiliter provideatur, ius homini a natura tribuitur. Id vero stabilem proprietatem importat. Non enim sibi in fu-

(1) *L'Ésprit des lois*, t. 3, liv. 26, ch. 15. Eamdem fere sententiam sequitur Toullier in opere, cui titulus: *Le droit civil français suivant l'ordre du Côde.* Etsi enim in statu, civilem societatem praecedente, in quo communionem bonorum negativam viguisse dicit, ius aliquod occupandi res pro usu dumtaxat transeunte et temporario agnoscat, ac deinceps, cultura camporum propter multiplicatum genus humanum introducta, ius cultoribus largiatur vindicandi sibi agrum usque ad messem; tamen stabilitatem proprietatis nonnisi legibus civilibus adscribit. En eius verba: *Pour donner à la propriété le caractère de stabilité, que nous lui voyons aujourd'hui, il fallut des lois positives, des magistrats pour les faire exécuter, en un mot, il fallut l'état civil* (Div. II, titre II, ch. 1, sect. I). Si adeo delirantes sententiae passim vulgatae sunt, miramur *communismi* et *socialismi* ortum et proterviam? Miranda potius naturae bonitas, quae, licet tot erroribus impetita, penitus tamen depravari non potuit.

turum tempus satis homo prospiceret, si ea tantum possideret, quae in praesenti absumit, nec res sibi adiungeret, quae fructu et valore suo posteram eius vitam tutarentur. Praesertim id vim habet, si considerentur vicissitudines, quibus homo subiicitur, prout nempe infirmitati, senectuti, fortunae casibus obnoxius est; eiusque spectetur ordinatio ad nobiliores illas operationes, quibus animus et mens perficitur. His enim penitus se addicere nemo potest, nisi inferiore cura liberetur procurandi sibi necessaria quotidianis operibus.

Praeterea, homo industrius est vi naturae; atque ideo ad res naturales arte sua transmutandas, et ad ubertatem terrae sudore suo fecundandam ordinatur. Idque eo magis, quod innumera sint necessitatibus humanis opportuna, quae sine multiplici cura non conservantur, immo vix aut ne vix quidem enascuntur. At vero iniquum est ut quis re fruatur, quam alter labore suo transmutavit aut meliorem et feracem effecit, suaeque activitatis exercitio, quasi sigillo propriae personalitatis, obsignavit. Ergo ex ordine naturae resultat ut homo res stabiliter ita sibi adsciscat, ut eas elaborare queat ac perficere ad suam utilitatem, ceteris exclusis. Id vero ius proprietatis efformat; potestas enim rationi conformis, ius dicitur. Quod sane nemo inficiabitur nisi is, qui aut hominem incuriosum et bestiarum more viventem approbet, aut ordini et rationi consonum esse dicat ut quis pro alio laboret, et segnis ac dissolutus gaudeat fructibus, quos alter industria sua comparavit.

Eadem veritas confirmatur ex conceptu familiae, in qua parens vitae natorum consulere et in posterum providere tenetur; ne eos fortunae ludibrio, immo certae egestati committat. Sic enim homo constitutus natura est, ut saltem pro quarta suae vitae parte, nimirum donec adolescat, ea, quibus indiget, sibi procurare non possit; ac proinde alendus sit a parentibus, qui certe huic muneri aegre admodum satisfacerent, si divitias congerere et res frugiferas sibi adsciscere prohiberentur. Quare *communistae* sic proprietatem impugnant, ut simul familiae dissolutionem praecipiant. Quod iterum eorum doctrinae absurditatem ostendit.

Denique probari res potest ex universalitate et perpetuitate huius institutionis. Nulla enim fuit usquam gens, aliquo civili cultu praedita, quae stabilem proprietatem non agnosceret. Immo ipsi silvestres homines et efferati, qui libero venatu aut piscatu vitam alunt, saltem proprias cassas aut retes aut pharetras, nec non et mapalia aut cavernas sibi constanter adsciscunt. At vero factum generale et constans nequit non oriri ex lege naturae. Ergo ius stabilis proprietatis a lege naturae proficiscitur.

76. Propositio 4ª. *Factum primigenium, quod ius proprietatis determinat, est humanae activitatis exercitium.*

Prob. Cum ratio et natura in iure proprietatis elargiendo non actu definiat res, quae eius exercitio materiam suppeditent; quaeri potest quodnam sit factum peculiare, quod vim habeat determinandi ius illud: in iure enim adipiscendo duo semper concurrunt: lex naturae, quae eius veluti sit forma, et factum aliquod, quod vel ab ipsa natura ponatur, ut in iuribus innatis, vel procedat ab homine, ut in iuribus acquisitis. Etiam in hoc philosophi discrepant. Iurisconsulti enim romani et qui eos sequuti sunt, factum eiusmodi esse occupationem dixerunt; unde dictum illud emersit: *Res fiunt primi occupantis.* Oeconomistae autem recentiores in eius locum industriam, seu specificationem rei, proprio labore peractam *(il lavoro)*, substituendam putarunt. Hae duae sententiae prima fronte adversari inter se videntur, sed non est ita. Nam qui occupationem tuiti sunt, fatebantur eam huc spectare, ut res occupata, eo modo quo pateretur, elaboranda vel transmutanda esset ab occupante, ad serviendum eius utilitati. Qui vero induxerunt industriam, non negabant primum illius actum in hoc poni, ut res ad neminem pertinens occupetur, secus materia deesset circa quam ipse labor et industria versari posset.

Ut discrepantiam vitemus, quae ex verbis oritur, generaliore formula loquendi utimur, statuentes: factum primitivum quod ius proprietatis rebus concretis applicat, esse exercitium activitatis humanae. Et sane operatio, cum a facultatibus dimanet, quae sine dubio vi naturae sunt propriae, est velut explicatio quaedam personalitatis operantis. Res igitur quae hominis operationi subiicitur, hoc ipso personalitatis eius nota obsignatur, ac proinde ad personam illam peculiari vinculo prae ceteris devincitur. Ad ipsum igitur sic pertinet, ut ad ceteros pertinere non possit, nisi libero quodam actu abdicetur. Quae ratio non pro sola rerum specificatione, sed pro prima etiam occupatione vim habet. Nam qui rem in medio positam, seu quae nullius sit, primus occupat, eam actione sua sibi quodammodo adnectit, seque in statu constituit ut quoad illam aliis rationabiliter praeferatur. Si igitur externe declaret, se rem illam sibi retinere velle, ut ulteriore labore ad suos usus proficuam reddat, ceteri ipsum prohibere non possunt; nisi aut ius negetur prospiciendi stabiliter propriae necessitati, aut nullum discrimen habendum esse dicatur inter eum, qui rem nullius actione sua sibi adstrinxit, atque eum qui hoc vinculo prorsus caret. Sed primum opponitur propositioni tertiae, a nobis iam demonstratae, alterum apertam absurditatem includit. Ergo etc.

Validior fit haec ratio, quotiescumque rei, iam sic, sine aliorum iniuria, occupatae, nova species aut augmentum industria ac labore occupantis accesserit. Manifestum enim est, non posse tunc possessorem ea spoliari, quin propriae activitatis fructu privetur. Quod iniustum esse nemo non videt.

77. Propositio 5ª. ***Res propriae possunt a parente filiis haereditate transmitti.***

Prob. Quod possit testamento paterfamilias bona sua sive filiis sive alienis elargiri, difficultatem non habet. Id enim ad ius ipsum proprietatis pertinet, quod natura sua ad omnem rei usum et dispositionem porrigitur. Et sane legitimus rei possessor et dominus, ut rem suam transformare, alienare, aut etiam destruere, sic etiam donare potest; nisi inepte dicatur donatio plus quiddam esse, quam destructio. Quod si id homo potest toto tempore vitae suae, poterit etiam in ipso mortis articulo; nulla enim est ratio cur de extremo illo fiat exceptio. Tantum difficultas esse potest de successione filiorum in bona parentum *ex intestato*. Sed hanc etiam iuri naturae esse consentaneam, facile patet. Nam, verum elementum organicum humani generis non tam est homo individuus, quam familia; cuius pater est caput et provisor et rector. Ergo ius proprietatis sic pertinet ad patrem, ut aliquo modo in integram familiam diffundatur, licet sub dominio patris. Cum igitur, patre pereunte, familia supersit; in eam ius illud natura sua concidat necesse est, tanquam in subiectum ad quod iam ante aliqua ratione spectabat, et in cuius utilitatem exercebatur.

Deinde, Pater non sibi tantum acquirit, sed maxime filiis; quibus ex lege naturae providere tenetur. Ergo, cum moritur *ab intestato*, praesupponitur, vi legis naturae, voluisse sua bona relinquere filiis.

Tandem, pater bonis, quae acquisivit, characterem impressit propriae personalitatis. Cum igitur personalitas patris non omnino pereat, sed perduret in filiis, qui eiusdem sunt quasi partes et effusio et propagatio; ad ipsos per se bona paterna pertinere debent: quemadmodum pertinere debent etiam ad viduam, quae personalitatem patris veluti integrabat. Nullum igitur necessarium est testamentum, ut filii in patris haereditatem iure succedant, sed id vi ipsius naturae contingit.

Solvuntur difficultates.

78. *Obiic.* I. Si ius proprietatis a natura procederet, nunquam violari posset. Atqui quandoque licite violatur; cum ex. gr. quis, in extrema necessitate constitutus, ex rebus alienis sibi subvenit. Ergo ius proprietatis non est a natura.

R. *Concedo maiorem*, et *nego minorem*, quam exemplum illud nullo modo demonstrat.

Hoc ipso, quod ius proprietatis a natura dimanat, eius observantia et inviolabilitas a natura praecipitur. Hinc tamen non sequitur non posse aliquem in extrema vel quasi extrema necessitate tantum de rebus alienis decerpere, quantum necessitati illi tunc repellendae est opus. Neque in hoc incurritur violatio proprietatis. Nam supremus rerum mundanarum dominus est Deus; qui partem huius dominii, quoad utilitatem capiendam, sic singulis hominibus concessit, ut eius exercitium ceteros non poneret in impossibilitate servandi vitam. Quare si tempus incidat, quo quis, defectu mediorum, de vita periclitetur; facultas a Deo data intelligitur capiendi undequaque id, quod tanto discrimini declinando necessarium est. Neque in hoc furtum patratur; cum furtum sit ablatio rei alienae, invito rationabiliter domino: ea autem hypothesi vel dominus non est invitus, vel certe non est rationabiliter invitus. Verum cavendum est, ne conditiones requisitae transiliantur; nimirum, ut necessitas vere sit extrema vel quasi extrema; ut nullum aliud medium ad eam repellendam adsit; ut tantum capiatur, quantum necessitas tunc postulat; atque ut re auferenda dominus in eadem necessitate non constituatur.

Obiic. II. ex Hobbes: Vi naturae omnes ius habent ad omnia. Nemo igitur alium excludere potest a re ulla, quam sibi forte vindicavit. Sed sine facultate excludendi alios a re, quam aliquis possidet, proprietas concipi nequit. Ergo in statu naturae, ante civilis societatis institutionem, proprietas privata adstrui nequaquam potest. Haec igitur nonnisi a societate vi legum civilium originem ducit.

R. *Dist. ant.* Vi naturae omnes ius habent ad omnia abstracte et negative, *conc;* determinate et positive, *nego.*

Ius proprietatis duplici modo spectari potest: *abstracte* et *concrete;* vel, si magis lubet, *negative* et *positive.* Primo modo significat facultatem acquirendi, generatim acceptam; quin ulla materia determinetur. In hoc sensu omnes vi naturae ius habent ad omnia. Natura enim per se nullam rem peculiarem alicui personae adscripsit. Secundo modo ius ad omnia intelligi posset *concrete* et *positive,* quatenus significet facultatem usurpandi rem quamlibet, etiamsi alius illam occupatione aut labore suam effecerit. In hoc sensu falsa est propositio; siquidem ius hoc natura nemini dedit; immo potius omnibus imposuit officium non tangendi rem, ab aliis iuste possessam. « Communitas rerum, ait S. Thomas, attribuitur iuri naturali, non quia ius naturale dictet omnia esse possidenda communiter et nihil esse quasi

proprium possidendum, sed quia secundum ius naturae non est distinctio possessionum (1). »

Obiic. III. ex Bentham: Extra statum civilem proprietas sanctione nulla fulcitur. Homines enim singulares in eo statu destituuntur vi coactiva, qua alios ad proprium ius reverendum adigant. At vero sine sanctione ius nullum concipi potest. Ergo ius proprietatis nonnisi a civili institutione dimanat.

R. Huius auctoris deceptio inde processit, quod actualem coactionem et vim physicam ad ipsam essentiam iuris pertinere existimavit. Quod si ita esset, infirmi et debiles et pueri omni iure destituerentur; cum contra, quo magis quis imbellis est et sine viribus, eo sanctiora sint iura, quae possidet, ac maiori veneratione colenda. Itaque tota iuris vis et sanctio est moralis, in exigentia nimirum ex lege orta ut a nemine violandum sit. Quod autem ius coactionem etiam externam et physicam sibi adsciscit; id ad proprietates eius pertinet, ac proinde impediri quandoque potest, quin iuris essentia perimatur. Ius esse *coactivum* non aliud significat, nisi ipsum tale esse, ut possit vi defendi, dummodo qui ius possidet, valeat et velit. Quare argumentum adversarii nihil probat, etiamsi verum esset homini extra societatem vires nullas suppetere ad ius proprietatis tuendum; quod quidem non conceditur, sed transmittitur, cum generatim non sit verum.

Obiic. IV. Saltem extra societatem laesio iurium frequentissima foret. At eatenus officium observandi iura aliorum aliquem obligat, quatenus eadem observantia quoad sua iura ab aliis custodiatur. Ergo extra societatem hoc officium nullum esset, propter defectum mutuae observantiae; atque ideo proprietas, quae officium eiusmodi subaudit, extra societatem nulla foret.

R. In primis falsum est extra societatem frequentissimam esse laesionem iurium. Viget enim in hominibus propter rationalem naturam, qua instructi sunt, altus quidam iustitiae sensus, quo a nocendo aliis deterrentur. Deinde, etiamsi haec hypothesis admitti velit quod homines plerumque, honestate reiecta, in rem alienam irrumpant, nisi vi physica impediantur; nihilominus exinde non aliud consequeretur, nisi extra societatem non satis tutelae iurium provideri, ac proinde hominem ad societatem ineundam impelli. At minime sequitur, quod vellent adversarii, solutio ab omni officio quoad observantiam iurium alienorum.

Obiic. V. ex Ahrens: Si occupatione ius proprietatis acquireretur, homo individuus proprium efficere posset immensum telluris spatium, *seu integram terram continentem.* Id vero absurdum est.

(1) *Summa th.* 2.ª 2.ªᵉ q. LXVI, a. 2.

R. *Dist. antec:* Efficere posset *iuridice,* eo modo quem nos in propositione explicavimus, *nego;* efficere posset *arbitrarie,* atque ita ut nullum in ipso ius exsurgeret, *concedo.*

Nos diximus occupationem esse primum exercitium activitatis humanae, circa res dominium parituras; eamque huc spectare, ut res illa, ea ratione qua capax est, elaboretur et utilis fiat occupanti. Id vero contingere nequit pro continente ab una tantum persona occupanda. Quare in casu cessaret finis, propter quem ius proprietatis homini a natura concessum est; cessante autem fine, cessant ea quae a fine rationem cur sint recipiunt. Recole hic quae diximus de limitatione iuris, capite primo, articulo primo, numero decimoquarto.

Quod autem saepe determinari in particulari non possit quousque lege naturae iusta occupatio respectu personae extendatur, id nemini mirum esse debet. Innumera enim sunt in lege naturae, quae vi solius rationis, non satis in particulari definiuntur. Atque hoc idcirco est, quia homo a natura ad societatem ineundam ordinatur; ex quo fit ut ratio generatim dictet aliqua, quorum determinatiorem dispositionem aut legibus civilibus aut iuri positivo gentium statuendam relinquit.

Obiic. VI. Iure proprietatis adstructo, vitari nequit ut alii divites, alii pauperes in societate exsistant. Haec autem inaequalitas naturae repugnat. Ergo ius proprietatis nullum est.

R. *Conc. mai.* et *nego min.* Illa enim inaequalitas non modo non repugnat naturae, sed a natura ipsa procedit, et scopo naturae apprime consentit. A natura procedit; quia homines procreantur inaequalibus viribus physicis et intellectualibus praediti. Naturae scopo consentit; quia magnopere confert ad homines inter se mutuis relationibus vinciendos, atque ad vires humanas multifariam explicandas. Nam nisi divites essent, nemo operosiore cura liberatus se totum intelligentiae perficiendae tum in se tum in aliis addiceret; nec illi, qui viribus corporis pollent sed mente parum valent, adiumenta reperirent aliorum. Certe tanta est necessitas inaequalium conditionum inter homines; ut si (quod possibile nunquam erit) auferrentur, omnis civilis cultus, omnis progressus artium et scientiarum, omne virtutum domesticarum et civilium exercitium, omnis denique humana prosperitas plane corrueret. Ceterum, ut optime docet S. Thomas, sic dives iuxta naturae ordinem possidere debet proprias opes, ut « de facili eas communicet in necessitate aliorum. Unde Apostolus dicit (1ª ad Timoth. ultimo, 17): *Divitibus huius saeculi praecipe... facile tribuere, communicare de bonis* (1). »

(1) *Summa th.,* 2.ª 2.ªe q. LXVI, a. 2.

Articulus III.

De contractibus.

79. **Quid sit contractus.** Cum dominium, ex proprietate enascens, liberam rei dispositionem importet; profecto facultatem complectitur alienandi rem, si lubet, eiusque fructus cum alterius opera aut rebus commutandi. Atque ad id homo vi naturae incitatur. Nemo enim sua tantum opera aut bonis sibi sufficiens est; cum res naturae nusquam aequaliter abundent, sed pro diversitate caeli, culturae, ubertatis soli, aliarumque causarum, unde pendent, sui copiam aut inopiam exhibeant. Hinc amore erga nos atque alios impellimur ad mutuam communicationem et permutationem ipsarum, et ad commercia invicem ineunda. In his peculiaris actus intercedit, utramque partem ad fidem servandam adstringens, qui *pactio* vel *contractus* nominatur, et aliud non est quidquam, nisi: *Duorum vel plurium in idem placitum consensus* (1).

80. **Conditiones requisitae.** Ut contractus sit validus, conditiones nonnullae requiruntur. Hae autem sunt quatuor, videlicet: cognitio rei, circa quam contractus versatur; libertas in contrahentibus; coëxsistentia mutui consensus; possibilitas atque honestas rei, de qua contrahentes paciscuntur.

Et sane si obiectum ignoratur, contractus non erit amplius actio voluntaria; voluntas enim in ignotum ferri nequit. Quare dolus aut fraus alterius, vel error circa substantiam vel essentialem qualitatem rei, cum scientiam destruat, validitati contractus opponitur. Non ita est, si ignoratio versetur circa qualitates accidentales.

Ex eadem ferme ratione irritus est contractus, cum libertas in contrahendo deest. Tunc enim actus non est humanus; ac proinde causa desideratur, quae relationem illam gignat, propter quam ordo rationis obligationem imponit. Ex hoc capite valori contractus opponitur ëbrietas, vel dementia, vel pueritia; aut vis, quae ad consensum extorquendum iniuste inferatur.

De coëxsistentia vero mutui consensus, res per se conspicua est:

(1) Concedit Heineccius pactum a contractu per se non discriminari; at Puffendorfio assentitur distinctionem aliquam inde haberi, quod ex vetere usu loquendi *contractus* de iis rebus dicatur, quae proprie dictae commutationi seu commercio sunt obnoxiae, non vero de iis, quae a commerciis recedunt, de quibus potius *pactum* dicitur. Sed usum hunc non satis revera probatum comperio, cum utraque vox promiscue communiter adhibeatur.

siquidem ut exsurgat relatio, utrinque terminus exstare debet: hi autem termini sunt contrahentium voluntates. Quae sane voluntates extrinsecus aliquo signo manifestari debent, ut hinc inde paciscentibus innotescant. Hinc oblatio et acceptatio in contrahendo requiritur, et quidem simultanee. Secus si eo tempore, quo una pars offert, altera non acceptet; effectus nullus gignitur, quia deest concausa ad effectum producendum necessaria. Quare, ante acceptationem, offerens liber manet quoad mutandam voluntatem; siquidem, propter carentiam alterius termini, nulla adhuc obligatio effloruit. Non tamen necesse est ut consensus semper sit explicitus; sufficit enim quandoque consensus tacitus et implicitus, cum nempe persona vel non contradicit vel aliquid agit quod consensum voluntatis includit.

Tandem, ut dixi, obiectum debet esse possibile et licitum. Possibile quidem; quia obligatio nulla fingi potest ad ea, quae in potestate nostra non sunt; unde ortum est effatum: *Ad impossibile nemo tenetur.* Licitum vero esse debet; quia nulla conventio derogare potest vel exstinguere officium naturale et ingenitum, quo turpe prosequi prohibemur. Re igitur impossibili et turpi seclusa, obiectum contractus esse potest res quaelibet in dominio nostro posita et alteri non obligata, vel actio quaevis exerenda vel omittenda, quae tamen non omnino interna sit, sed effectibus saltem exterius prodire possit.

81. **Contractuum diversae species.** Ut distinctius de quibus pacisci aut contrahere possimus intelligatur, contractuum partitiones sunt innuendae. Dividi igitur contractus solent: Primo, in *executivos* et *promissorios.* Illi praesentem, hi futuram paciscentium praestationem respiciunt. Secundo, in *aequales* et *inaequales.* Contractus *aequales,* qui etiam *onerosi, bilaterales,* aut *synallagmatici* appellantur, illi sunt, qui obligationem aliquam utrinque constituunt, et utrique parti aliquid praestandum imponunt; etsi onus diversi generis esse possit. Contra, *inaequales,* qui etiam *gratuiti* et *unilaterales* vocantur, tunc habentur; cum una pars dumtaxat obligationem sibi assumit, altera vero id quod offertur acceptat, sed nihil se praestituram paciscitur.

Ad genus contractuum aequalium revocantur permutationes omnes, quaecumque sint, sive rerum sive operum. Eo igitur includuntur in primis contractus, qui *innominati* appellantur, atque in Iure romano his formulis explicantur: *Do ut des, Do ut facias, Facio ut des, Facio ut facias.* Includuntur deinde omnes alii contractus, qui permutationum nomine, latissime sumpto, designari solent; quique etsi superioribus formulis contineantur (illae enim omnes casus possibiles,

quibus commutatio fiat, complectuntur), tamen peculiari appellatione donati sunt et multifariam exercentur. Sic, si mutatur res cum re, habetur *permutatio* stricte dicta. Si mutatur res cum pecunia, habetur *emptio* ac *venditio*. Si mutatur usus rei propriae cum pecunia, exsurgit *conductio* et *locatio*. Si mutatur pecunia praesens cum pecunia deinceps reddenda, nascitur *mutuum*.

Alterum genus contractuum, nempe inaequalium, comprehendit largitiones qualescumque. Unde ad illud pertinent *donatio* proprie dicta, seu cessio proprietatis alicuius; largitio usus rei cuiusdam, nimirum *commodatio;* praestatio servitutis materialis ut in *deposito;* vel intellectualis, ut in *mandato*.

Deinde, dividuntur contractus in *absolutos* et *conditionatos,* prout eorum vim ab aliqua conditione pendet aut secus. Porro haec conditio potest esse *affirmativa* vel *negativa;* aut etiam *suspensiva,* cum videlicet suspendit inchoationem obligandi; aut denique *resolutiva,* cum eius eventum ad extinguendam obligationem apponitur.

Tertio, dividuntur in *obligatorios* et *liberatorios,* prout ad obligationem gignendam aut extinguendam fiunt.

Denique, contractus dispartiri possunt in *principales* seu *absolutos,* et *accessorios* seu *relativos;* prout soli exsistere possunt aut secus, et fundamentalem pactionem efformant aut praeviae pactioni innituntur.

In singulis his contractibus explanandis non immoramur. Etenim in eorum determinatione et obligandi formis ius positivum ubique se immiscet, ac proinde certa et immutabilia praecepta, quae usui sint, tradi non possunt, nisi eius iuris ratio habeatur; quod a proposito nos distraheret. Quare eiusmodi pertractatio iurisprudentiae civili melius adiudicatur.

82. **De solutione contractuum.** Quoad modos, quibus obligatio ex contractu emergens dissolvitur, haec adnotamus. In primis, perspicuum per se est obligationem contractus desinere executione rei, circa quam pactio versatur; cum videlicet oneri satisfit, quod una aut utraque pars sibi vi contractus assumpsit. Utrum autem persona contrahens oneri per se satisfacere debeat, an possit per alium, qui eius loco sufficiatur; id, si expressum in contractu non est, ex natura ipsius pactionis definiendum erit.

Deinde, contractus obligatio cessat condonatione, quae fiat a persona, pro cuius utilitate initus est. Unusquisque enim cedere potest iuri suo, illudque iterum in partem transferre, ad quam antea pertinebat. Quod si contractus fuerit bilateralis; ad eius rescissionem, utriusque

partis consensus poscitur. Exceptio tamen facienda est, si contractus natura sua aut vi legis sit indissolubilis. Tunc enim etsi initio, ut fieret, a voluntate contrahentium profectum est; ab eadem non pendet in duratione, quae ab altiore principio determinatur. Quare contractus eiusmodi deinceps per mutuum consensum solvi nequit.

Tertio, extinguitur obligatio, ex contractu enata, cum eius executio fit impossibilis; ut si, exempli gratia, res ipsa pereat aut aliena vis non superabile impedimentum opponat. Tunc certe ad pactum implendum iure adstringi persona non potest; siquidem nulla obligatio obiectum impossibile respicit. At si eiusmodi impossibilitas culpa alterutrius partis paciscentis intercidit, haec ad alteram partem alio modo compensandam tenetur.

Tandem, ne plura consecter, contracta obligatio solvitur defectu conditionis, quae ab alterutra parte non impleatur, et cuius exsecutio expresse vel tacite a contractu praesumitur. Id potissimum locum habet in contractu bilaterali, quoties alteruter contrahens pactis deest. Tunc certe pars altera omni obligatione liberatur; esset enim iniustum ut una tantum pars oneri subiaceat in favorem illius, quae datam violavit fidem. Atque haec potissimum videntur causae, vi quarum contractuum vincula dissolvuntur.

83. **De usura.** Omittenda hic minime est magni momenti quaestio, quae non parum ad mores interest: utrum videlicet usura sit illicita vi naturae, necne. Est autem usura *lucrum ex mutuo quaesitum*, seu ex usu pecuniae, quae alteri commodatur. Quae quidem quaestio resolvi nequit, nisi antea duo probe intelligantur: quid pecunia sit, et in quo eius usus reponatur.

84. **Quid sit pecunia.** Res in commercio positae vim quamdam habent utilitatis afferendae, ob quam homines inducuntur ad eas cum rebus aliis commutandas. Hinc ex communi existimatione determinata quaedam quantitas valoris rei cuique inest, respectu aliarum, quibuscum commutari potest, quae *pretium* eius *intrinsecum* nominatur. At si commutatione rerum cum rebus, ope solius valoris intrinseci, commercium exerceretur, multiplex difficultas exsurgeret. Primum enim res singulae cum singulis comparandae essent; ut earum pretium, quod ex hac comparatione emergit, innotesceret. Deinde, multae sunt res quae asportari nequeunt, ut praedia, domus, ac reliqua, quae stabilia dicuntur. Tertio, ipsae res mobiles saepe sine magno incommodo et periculo transferri non possunt. Hinc apud cultas gentes merx aliqua introducta est, cui valor quidam determinatus tribueretur, respectu rerum omnium commercio subiectarum: quae proinde evasit

communis ceterarum mercium mensura, atque idonea ad earum pretium repraesentandum et quolibet transvehendum. Haec *pecunia* est: quae idcirco continet *pretium* rerum *eminens*, et definiri posset: *merx ad ceterarum valorem designandum et transvehendum destinata.* Porro, ut patet, ad munus hoc implendum, necesse omnino non erat ut metallum aliquod deligeretur. Nihilominus apud cultas gentes id invaluit, utpote quod per se pretiosum esset, satis dividuum, corruptioni minus obnoxium, facile ad asportandum, et capax recipiendi retinendique publicum signum, quo obsignaretur ad vitandas fraudes.

85. **Utrum in pecunia separari possit usus a dominio.** Ex dictis facile patet quid usum pecuniae constituat. Usus enim rei cuiuslibet tunc habetur, cum illam adhibemus pro utilitate aliqua exinde decerpenda. At id respectu pecuniae tunc accidit, cum actu eam expendimus, ad rem aliam nobis comparandam; seu cum valores, quos repraesentat, reapse transvehit de manu in manum; hoc enim dumtaxat commodum affert, quatenus pecunia est. At vero pecunia, cum expenditur, amittitur, fitque alterius. Ergo pecunia, prout talis est, earum rerum numero continetur, quae, dum adhibentur, absumuntur: atque ideo usum cum dominio confundunt. Eius enim respectu facultas utendi a facultate destruendi vel alienandi non distinguitur. Efficitur hinc ut pecunia dari mutua alteri nequeat pro integra utilitate capienda, quin continuo eiusdem dominium a mutuante in mutuatarium transferatur.

86. **Usura absolute spectata est illicita.** Ut ad solutionem quaestionis, initio propositae, veniamus, dico: usuram, per se et absolute spectatam, iure naturae esse illicitam, propterea quod contractus aequalitatem non servat. Ac sane mutuum, ex quo illa repetitur, ad contractus bilaterales pertinet; quorum aequitas in hoc cernitur, quod utraque pars ad tantundem praestandum adstringatur. Ergo ut iustitia mutuo constet, quantam alter pecuniam dat mutuam, tantam alter restituere tenetur; quidquid adiungitur, in detrimentum eius est, repugnans aequalitati partium. Sed aliquid reapse adiungitur, cum apponitur usura. Usura igitur iustitiae adversatur. Nec ad vim huius illationis vitandam obiici potest valor usus, qui in commodanda pecunia alteri conceditur; siquidem, ut dictum est, usus eius a dominio et proprietate non differt.

87. **Difficultatibus satisfit.** Inquiet aliquis, rem non sic metaphysice esse considerandam, sed moraliter, prout communi existimationi subest; communi autem existimatione separari posse valorem constantem pecuniae a valore usus, quoties illa spectatur ut instrumentum exer-

cendi commercia; atque ideo lucrum aliquod exinde decerpi posse, sicut iure decerpitur ex instrumentis quibuslibet commodandis.

Repono, fieri quidem id posse, servato tamen dominio pecuniae pro mutuante; sicut dominium instrumentorum, quorum usum quis alteri locat, apud ipsum locantem remanet; cui proinde pereunt, si forte pereant. Id vero si fiat, contractus mutui in contractum societatis migrabit: in quo alter pecuniam, alter operam confert; lucrum autem inter utrumque dividitur. At in mutuo proprie dicto dominium pecuniae reapse in mutuatarium transfertur; quod quidem clarissime elucet ex eo, quod si quavis ratione pecunia illa pereat, mutuatario perit. Quare distinctio subtilis adversarii locum hic nullum habet.

Urgebit: In mutuo commutari pecuniam praesentem cum pecunia, deinceps ex promissione reddenda; hinc vero enasci honestatem usurae. Nam pluris est pecunia effectiva et praesens, quam pecunia promissa et futura.

Verum ne id quidem adversario suffragatur. Nam si quando pecunia promissa minoris aestimatur, quam pecunia praesens; id intervenit non ratione ipsius pecuniae, sed ratione adiunctorum quae forte circumstant. Si enim pecuniam, quam quis dat mutuam, commercio proprio subtrahit, profecto illam supplere nequit pecunia promissa; ac proinde damnum aliquod revera subit. Itemque si mutuatarius suspectae fidei est, pecunia praesens tanto praestabit promissae, quanto res certa rem dubiam antecellit. Cum alterutrum contingit, tunc profecto licebit aliquid pacisci supra sortem, seu ultra pecuniam, quae mutua datur. Sed tunc non de usura contrahitur, sed de periculo aut damno quod mutuans incurrit; quod certe est pretio aestimabile. At vero, his remotis circumstantiis, pecunia promissa ab homine, qui datae fidei deesse nequit, tanti valet, quanti pecunia quae otiose scriniis inclusa servatur. Idque adeo verum est, ut saepe pecuniam apud alios deponere soleamus, accepta syngrapha, quae aliud profecto non est nisi pecunia promissa; at nemo id faciens credit se minus accipere quam deposuit.

Denique si quis obiiciat, pecuniam esse fructiferam, ac proinde pluris aestimandam, quam sit eius valor actualis; respondemus, eam esse fructiferam non per se, sed ob industriam possidentis. Quare si ad hanc industriam ordinem nullum ante exhibeat, eo quod commercio destinata non erat; non alium valorem, praeter obsignatum, continet. Quod si deinceps mutuatario lucrum importat, iniustum est ut pars eius mutuanti cedat: tum quia res domino utilis esse debet (per mutuum autem proprietas pecuniae, ut dixi, in mutuatarium translata

est); tum etiam quia ex huius industria lucrum enascitur, iniustum autem est alterius industriae fructum sibi usurpare.

88. **In locum usurae licite substituitur lucrum legale.** Etsi quae diximus, vera sint; tamen potest societas, ad commercium promovendum, sancire ut qui pecuniam mutuam accipit, aliquid danti retribuat, quod *lucrum legale* dici potest. Nam in praesenti commercii amplitudine et vastitate mutuatio pecuniae non modo utilissima, verum etiam omnino necessaria evasit. At valde difficulter invenirentur qui eam mutuam darent, si nulla utilitate allicerentur; ex quo commercia et rerum permutationes magnum detrimentum caperent. Societas igitur, ut bono communi prospiciat, sicut vectigalia, tributa, et alia onera pro publica utilitate imponere potest; ita etiam ius habet statuendi ut qui beneficium mutuae pecuniae frui desiderat, determinatum lucrum mutuanti rependat. Tunc licebit illud accipere a mutuatario; siquidem non accipitur ut usura, sed ut praemium a lege cautum. At ne hoc lucrum legale in usuram degeneret, opus est ut intra terminos contineatur, qui vel ab ipsa lege definiti sint, vel probentur a viris iustitiam et honestatem colentibus.

Vide totam hanc de usura controversiam apud Taparellium, a quo profunde et diligentissime pertractata est (1).

(1) *Saggio teoretico di Diritto naturale,* Diss. VI, c. 4, a. 4.

FINIS IURIS INDIVIDUALIS.

PARS SECUNDA

IUS SOCIALE

INTRODUCTIO

Ex angusto individuorum gyro, ad amplum societatis campum gradientibus longe praestantior tractationis materia nobis obiicitur. In primis enim nova iura et officia, propter novas relationes, quas homo suscipit, manifestantur; deinde illa etiam, sive iura sive officia, quae ex natura dimanant, amplius se produnt, et diversam vim exerentia. Enimvero quid rationalis natura fert plene cumulateque intelligi nequit, nisi eadem consideretur non prout in singulis relucet hominibus, sed prout in eorum communitate se explicat. In hac enim dumtaxat eius vis, pulcritudo, perfectio, tota quanta est, splendescit; cum contra nonnisi admodum definita atque arctibus limitibus circumscripta in quovis homine seorsum appareat. Quae cum ita sint, nemo non videt quanti momenti sit argumentum, quod aggredimur. Ut autem claritas et ordo tractationi adsit, aliqua velut in vestibulo innuenda sunt, quae notionem societatis generatim attingunt.

Nomine societatis nihil aliud intelligitur, nisi *Iunctio plurium, in communem finem suis actibus conspirantium*. Hinc apparet, eam nonnisi ex entibus ratione praeditis coalescere posse. Haec enim entia dumtaxat finem apprehendunt, propter quem sociantur, atque ad ipsum obtinendum una cum aliis actiones suas collineant. Ad id enim requiritur tum vis intelligentiae, tum libera voluntas, quae intuitu finis inferiores facultates ad simul operandum impellat; quae sane in animantibus ratione destitutis locum non habent. Haec enim, etiam cum in unum coëunt et ideo iunctione aliqua materiali tenentur, bonum commune, cuius socii participes efficiantur, nequaquam percipiunt; sed ad simul agendum instinctu dumtaxat naturae feruntur. Immo homines etiam, etsi coniunctim alicubi exstent et singuli idem bonum forte procurent; tamen societatem nullam efformant, nisi bonum illud,

quatenus commune est, intendant, eidemque, prout in omnes redundare debet, conspiratione mutua operentur. Quare ipsa multitudo entium ratione praeditorum per se nonnisi partem materialem societatis suppeditat; sed pars formalis non aliunde habetur, nisi ex consensione voluntatum et mediorum in eumdem finem conspirantium.

Iamvero quae sunt ad aliquid, ut ex. gr. motus, a termino, quem spectant, determinantur tum quoad naturam, tum quoad ea quae naturam consequuntur. Societas igitur, quae, tota quanta est, est propter finem (siquidem ut finem aliquem obtineat instituitur et conservatur), a fine, procul dubio, recipit speciem et denominationem et iura quibus instruitur. Ob hanc rationem finis dici etiam solet forma societatis; at forma extrinseca non intrinseca; nam forma intrinseca est auctoritas, quae una cum multitudine societatem in proprio *esse* constituit.

Ex dictis apparet, societatis fundamentum proprie in mutua benevolentia sociorum reponi. Nam societas, quaecumque sit, hoc maxime perficit, ut confirmet, et generatim vel particulatim determinet et in quibusdam etiam augeat explicetque relationes, quibus natura sua homo homini devincitur. Hae vero relationes, ad generalem formulam redactae, huc revocantur, ut quisque alios diligere teneatur, iisque velit idem bonum, quod appetit sibi. Huic ergo iunctionis humanae fundamento societatem superstrui necesse est, nisi in ea constituenda ordo naturae evertatur.

Cum homo, ut in Metaphysica ostensum est, sit *finis* in mundo, quoad utilitatem capiendam ex rebus creatis, et nullo modo converti possit in *medium;* oritur hinc ut societas, rationem habeat *medii* non *finis* respectu sociorum. Societas enim idcirco intenditur a natura, ut suppleat defectum virium singulorum, qui seorsum aegre et difficulter assequerentur finem, ad quem ordinati sunt. *Non est bonum esse hominem solum; faciamus ei adiutorium simile sibi* (1). Id dictum a Deo de societate coniugali, iure intelligi potest de quacumque societate generatim. Societas igitur, quaecunque sit, semper spectat bonum sociorum, ad ipsumque immediate vel mediato obtinendum dirigere debet quidquid agit vel constituit. Hoc tamen intelligendum est de sociis non per se separatim acceptis, sed prout communitatem efformant, ita ut bonum quod procuratur, aliquo pacto redundet in omnes.

Hinc discrimen elucet, quod inter societatem et proprietatem intercedit. Nam homo, vi proprietatis, res sibi devincit propter suam

(1) *Genesis*, II, 18.

dumtaxat utilitatem, easque proinde ut media tantum considerat; at contra vi societatis ceteros sibi seque aliis copulat, non sui tantum gratia atque emolumento, sed gratia emolumenti communis, quod socii etiam omnes pro virili sua parte adipiscantur.

Societas cum inde habeatur, quod plures in eundem finem et in media illuc ducentia conspirent; profecto oportet ut qui illam ceu partes constituunt, idem intelligant, idemque velint, atque ad idem contendant. Quare sic se gerant necesse est, quasi eumdem intellectum, eamdemque voluntatem, easdemque vires executrices haberent. Idem igitur subiectum, ad considerationem moralem quod attinet, praeseferunt. Hinc societas appellatur *una persona moralis,* quamvis pluribus personis physicis constet. Dicitur etiam persona *iuridica,* quatenus instructa est iuribus et officiis, sive respectu aliarum societatum a se distinctarum, sive respectu ipsorum sociorum, unde coalescit.

Atque hinc colligi potest iuris socialis a iure individuali diversitas. Etsi enim idem iustitiae conceptus eademque lex naturae singulis hominibus separatim applicetur, et eorum se sociantium coetui; nihilominus subiectum diversum est, prout persona *physica* a *morali* distinguitur. Unde, quamquam saepe eadem omnino iura et officia emergant pro societate ac pro hominibus singularibus (quoties nempe sola rationalis natura spectatur); tamen cum ad totum ex his consurgens, seu ad ipsam societatem, praecise ut talis est, vertitur cogitatio; diversa iura et officia se produnt, quae personae physicae seorsum inspectae nequaquam conveniunt. Sic, ut exemplum afferam, hoc ipso quod persona physica pluribus non conflatur, iuridicis relationibus cum partibus, quibus constat, non afficitur. At persona moralis, cum e pluribus personis physicis exsurgat; mutuas relationes morales inter totum et partes, interque partes ipsas, praebet, atque ideo iura et officia suppeditat utrinque vigentia.

Societas, generatim accepta, dividitur in *simplicem* et *compositam,* prout nullis aut aliquibus minoribus societatibus coalescit. Item dividitur in *necessariam* et *liberam*, prout ad ipsam ineundam et retinendam aliqua vel nulla necessitate tenemur; quae sane necessitas potest eam respicere vel *in fieri* vel in *facto esse.* Sic societas coniugalis est libera individuis ut *fiat*, at non postquam *facta est,* cum matrimonium sit indissolubile natura sua.

Sed partitio, ad nostram tractationem ordinandam opportuna illa est, qua societas in *totalem* et *partialem* distribui potest; quae sane partitio a fine desumitur. Nam bonum, propter quod collatis viribus

adipiscendum homo cum aliis sociatur, potest esse vel determinatum in aliquo peculiari genere, vel extensum ad totam veluti personam hominis eiusque activitatem. Si primum accidit, societas *partialis* emergit; quae non quidquid ad hominem pertinet, nec totam vitam hominis eiusque vires, sed bonum particulare spectat, ac proinde gradum aliquem dumtaxat actionis ad se convertit. Eiusmodi esset ex. gr. societas litteraria, industrialis, aliaeque consimiles. Sin alterum eveniat, societas dicetur *totalis;* quae non ad hoc vel illud bonum sociis procurandum restringitur, sed mediis sibi propriis attingit quidquid ad ipsorum utilitatem perfectionemque aliqua ratione refertur.

Huius generis tres societates exsistunt: *domestica, civilis, religiosa;* quae in determinato gyro, singularum proprio, ad integram hominis personalitatem spectant. Quod vero hae tantum tres in hoc genere societatis numerari debeant, perspicuum est. Nam homo, integre acceptus, in triplici relatione considerari potest. Primum, prout ad se complendum, tum in propria personalitate, tum quoad quotidianae vitae usum, adnititur; atque id consequitur *societate domestica.* Deinde, quatenus bona temporaria, quibus indiget, plene cumulateque conquirit et relationes cum ceteris hominibus stabiliter ordinat; atque ad hoc suppetit *civilis societas.* Postremo, in quantum directe felicitati alterius vitae operatur, et relationibus studet, quibus cum Deo optimo maximo adstringitur; cui muneri respondet *societas religiosa.* De his igitur tribus societatis speciebus tribus capitibus disseremus, ut sufficiens Iuris socialis notitia ab adolescentibus comparetur. Et quamvis potissimum in societate civili enucleanda insistendum sit; nihilominus, quantum necesse erit, aliquid de duabus aliis delibabimus, quae cum illa arctissime copulantur Familia enim elementum et germen est civitatis. Societas vero religiosa non modo finem civitatis complet, sed etiam media suppeditat, sine quibus civilis cultura et pax consistere minime possunt.

CAPUT PRIMUM.

DE SOCIETATE DOMESTICA.

1. **Est societas composita.** Societas domestica, quasi totum ex partibus, ex tribus simplicioribus societatibus coalescit: nimirum *coniugali,* quae in iunctione viri et uxoris posita est, ac primum familiae praebet fundamentum; *paterna,* quae viget inter parentes et

liberos, ex coniugio susceptos; *herili*, quae exsurgit ex domino et famulis, adscitis ad opera praestanda, parentibus et liberis necessaria. Harum trium collectio *familiam* offert plenam et perfectam. Ut igitur hanc enucleemus, de singulis partibus, unde conflatur, separatim dicendum est, ea deligendo quae proprie ad ius naturae pertinent et magis intersunt.

Articulus I.

De natura matrimonii.

2. **Quid matrimonium.** Matrimonium a iure romano definitur: *Coniunctio viri et uxoris, individuam vitae consuetudinem continens* (1). Totum enim, quantum est, societate constituitur ex duabus personis diversi sexus; quae constanti iunctione integrum et completum principium efforment, generi humano propagando idoneum, sibique mutuo sint auxilio. Sapiens enim rerum auctor et ordinator, Deus, hominem ita condidit, ut sexu discriminato eadem natura in duo veluti subiecta distingueretur, quae iuxta leges, ab eo latas, ad unitatem aliquam constituendam tenderent. Quare etiam utriusque ingenium et dotes ita disposuit, ut utrinque levamen et velut complementum alterius haberetur. Hinc non modo susceptio sobolis, vi cuius homo perpetuitatem quandam sibi procurat, ex coniugio procedit; verum etiam omnes, tum physicae tum morales habitudines, quibus vir aut mulier ornatur, sic inter se harmonice conciliantur, ut aliae ad alias temperandas ac perficiendas optime conferant. Non igitur immerito dixeris, hac societate mixtionem effici veluti quamdam duarum personalitatum, ex qua integra quaedam et perfecta personalitas emergat, quae humano generi rite multiplicando sit apta, et mutuis partium indigentiis mire conveniens. Quapropter etsi essentia coniugii in hoc ponitur, quod unum et indivisibile principium constituatur propagativum humani generis; tamen finis adaequatus est sobolis susceptio et mutuum auxilium coniugum.

PROPOSITIONES.

3. Propositio 1ª. *Matrimonium requirit, quasi fundamentum, intimam dilectionem et perfectam coniugum amicitiam.*

Prob. Cum tam arcta sit societatis huius colligatio et humanam vitam tam late complectens, stabili admodum fundamento et spatioso

(1) *Institutionum*, lib. I, tit. IX.

niti debet. Hoc autem aliud esse nequit, nisi amor sincerus et plenus, quo utraeque partes se invicem prosequantur. Et sane si coniugalis societas in hoc sita est, quod e duabus personis una veluti confletur; quomodo id obtineri poterit, nisi altera alteram perinde spectet, quasi suam veluti partem, vel melius quasi partem cum qua concurrit ad unum aliquod efformandum? At vero id sine magna dilectione mutua perfectaque amicitia intelligi nequit. Hac enim dumtaxat entia moralia invicem attrahuntur, et arctis vinculis inter se colligantur.

Porro dilectio eiusmodi a ratione potissimum ingenerari debet. Quare non tam externa corporis venustate, quam moralibus personae dotibus et animi veluti lineamentis excitanda est. Quod quidem non modo requiritur ut homine dignus amor ille evadat; sed etiam ut sit stabilis et constans. Sensus enim mutabilis est; atque ea, quae corpus attinent, brevi deficiunt. Quare sensiles qualitates, sine animi pulcritudine et decore, valde deciduum et defecturum amoris principium suppeditant.

4. Propositio 2ª. *Nuptiae honestae sunt et naturae hominis consentaneae.*

Prob. Illud honestum est et naturae humanae consentaneum, quod ordinationi divinae respondet et inclinationi, nobis innatae, non modo sensili sed etiam rationali. Huiusmodi autem sunt nuptiae. Ac sane, si Deus sexus differentiam instituit et ita temperavit, ut conformatione, sive physiologica sive morali, una pars ope alterius compleretur, et in debito veluti sisteret aequilibrio; hoc ipso utriusque legitimam iunctionem se voluisse monstravit. Nam ex rerum relationibus naturaeque ordine finis supremi artificis, omnia sapienter gubernantis, eruitur. *Honorabile connubium in omnibus*, ait Apostolus (1).

Praeterea propagatio et permansio speciei humanae nonnisi per coniugium haberi potest; coniugioque dempto, genus humanum una tantum generatione absolveretur. Ergo, cum Deus multiplicari homines et permanere velit (siquidem homo est apex creationis et finis universi visibilis), coniugium intendisse dicendus est. Quare, ad ipsum ineundum, propensionem homini indidit, dirigendam tamen a ratione, quae dominatrix in homine facultas est, et, cuius sublato dictamine, homo infra brutorum conditionem deprimitur.

5. Propositio 3ª. *Caelibatus, virtutis amore susceptus, praestantior est connubio.*

Prob. Duplex caelibatus distingui potest: alter qui vitium, alter qui virtutem suadam et comitem habet. Caelibatus vitiosus ille est, qui

(1) *Ad Hebr.* XIII, 4.

idcirco colitur, ut nuptiarum onera fugiantur et liberius cupiditati fraena laxentur. Eo nihil deterius est aut detestabilius. Vires enim animi et corporis enervat, naturae ordinem pessumdat, ad omnem licentiam et vitiorum coenum pertrahit, familiarum pacem dissolvit, ipsique propagationi hominum adversatur. Quare non modo execrandus est, sed etiam omni conatu ab hominum societate extirpandus.

Hoc igitur excluso, de caelibatu loquimur, qui virtutis amore servatur, ut nempe homo se divino cultui penitus addicat, et bonis spiritualibus unice consectandis. Sic acceptus caelibatus non solum licitus est et honestus, sed etiam prae matrimonio commendandus. Licitus profecto est; siquidem nulla obligatio nubendi quemquam adstringit, praesertim genere humano satis propagato. Et licet coniugium una cum oneribus commoda etiam complura afferat; his tamen valedicere homo potest, cum in hoc iniuriam nemini faciat, sed unice utatur iure suo ac libertate circa privatae suae vitae dispositionem. Quod si ad causam, quae ad eiusmodi caelibatum impellit, animus advertitur, multo luculentius veritas, quam tuemur, clarebit. Haec enim causa in virtute posita est, cui ut unice se homo dedat, a nuptiis abstinet. Quis vero erit adeo effrons, ut homini facultatem neget se, quantum cupit, perficiendi et in sola virtute excolenda augendaque operam collocandi? Nec vero qualemcumque perfectionem hic status affert, sed talem ut excellentior nulla excogitari possit. Ea enim homo, etsi corpore coalescat, perinde se gerit, quasi solo constaret spiritu ac separatas intelligentias aequipararet. Neque id necessitate naturae, sed voluntatis imperio; quo, sensuum perturbationibus subactis, pars sensilis a rationali quodammodo absorbeatur. Quare is, qui hoc modo est caelebs, iure meritoque humanam conditionem excedere dicitur. Tanto enim robore se obfirmatum ostendit, ut sibi plene sufficiat, quin muliebri auxilio levetur; tanta autem mentis affectuumque altitudine supra vulgarem consuetudinem evehitur, ut sapientiae summoque bono, connubio veluti caelesti, adhaerescat, ac familiae cura liberatus se totum ad exornandum animum virtutemque in se atque in aliis promovendam applicet.

Quod cum ita sit, nemini mirum videri debet, si eiusmodi caelibatum summa veneratione semper sapientes omnes suspexerint, maximeque laudarint. Quod si nonnulli inveniuntur, qui tam sublime vitae genus oppugnant; hi vel veras eius rationes non considerant, vel ex eorum grege sunt, qui praeter sensum nihil sapiunt, nec nisi animi procacitate pollent. Cum enim tam excelso animo, ut statum hunc sequantur, se minime ornatos consciant, et abiecta quadam invidentia

aegre ferant se ab aliis virtute superari; tantam humanae naturae dignitatem de gradu deiicere et vituperare, ac, si fieri posset, de medio pellere nituntur.

6. Propositio 4ª. ***Polyandria seu simultanea coniunctio unius feminae cum pluribus viris, naturali iuri repugnat.***

Prob. Repugnat iuri naturae, quod adversatur fini praecipuo nuptiarum et ordini officiorum ex coniugali societate enascentium. Atqui talis est polyandria. Ergo iuri naturae repugnat. Et sane, ut omittam sterilitatem feminae, quae inde consequitur, incertum per polyandriam maneret a quo patre proles sit genita. Cuius incertitudinis consectarium esset, ut nesciretur a quo eius educandae officium implendum sit.

Praeterea in huiusmodi monstruosa societate deesset caput familiae administrandae; uxoris affectus in plures divideretur ac nulli plene adhaereret; nati debito dilectionis et pietatis erga patrem solverentur, cum ignorarent cui vitam acceptam referre deberent; perpetuus zelotypiae ac proinde dissensionum et rixarum fons haberetur.

7. Propositio 5ª. ***Polygynia, seu simultanea unius viri coniunctio cum pluribus uxoribus, etsi absolute iuri naturae non repugnet, tamen ab ipso non parum dissidet.***

Prob. Quod absolute iuri naturae non repugnet, patet ex eo, quod susceptioni certae prolis, ac proinde fini praecipuo connubii non opponitur. Quod vero iuri naturae non parum dissideat, facile suadetur. Exinde enim contractus aequalitas exularet et perfecta duarum personalitatum coniunctio. Longe enim inferior tunc esset conditio mulieris, quam viri; et mutuus amor valde defervesceret. Tum etiam pax et tranquillitas iugiter turbaretur. Ut enim recte notat Heineccius: « Plures unius viri uxores invidia, zelotypia, aemulatio et mille aliae causae quotidie collidunt. Iam enim mulieri venustiori, iuvenculae, fecundiori magisque amabili; iam plures earum marito, unam aut alteram sibi praeferenti; iam eadem alterius liberis, erectioris ingenii vel patri paulo carioribus, succenset (1). » Quare etsi in veteri testamento, ad fidelem populum multiplicandum, pluralitatem uxorum, utpote iuri naturae non penitus repugnantem, Deus indulserit; tamen, utpote rationi non satis conformem, in novo plane prohibuit; potissimum quia per legem evangelicam matrimonium ad primitivam et completam sui perfectionem restitutum est, evectumque ad dignitatem sacramenti, unionem Christi cum Ecclesia, quae una est, significantis.

(1) *De iure naturae et gentium*, l. 2, c. 2.

Solvuntur difficultates.

8. *Obiic.* I. Sine coniugio genus humanum conservari non posset. Ergo coniugium est de iure naturae. Ergo caelibatus opponitur iuri naturae.

R. *Dist.* Est de iure naturae facultativo, *conc.* de iure naturae obligante, *subd:* obligante genus humanum per se spectatum, iterum *conc;* singulos separatim, nego.

Etiam sine agricultura genus humanum conservari non posset. Num sequitur ut omnes colendis agris operam navare debeant? Distinguendum igitur est diligenter inter ea, quae respiciunt directe privatas personas, et ea quae respiciunt multitudinem. Utraque sunt ex iure naturae, sed aliter et aliter. Nam prima, si necessariam perfectionem important, sunt de iure naturae obligante singulos. Tale est ex. gr. officium se conservandi atque ordinandi ad ultimum finem. Secunda, etsi necessitatem habeant; sunt de iure naturae obligante communitatem absolute, singulos autem ex hypothesi, nimirum nisi alii sint qui bono illi communi procurando vacent. Huiusmodi est coniugium, quod proprie ad bonum non singularium, sed commune speciei primitus spectat. Quoad singulos matrimonium est de iure naturae hoc sensu, quatenus cuique a natura fit facultas nubendi, si libet.

Instabis: Saltem caelibatus minuit bonum commune societatis: nam multiplicandae soboli operam subtrahit.

R. Societas non est aggregatio quaedam plantarum aut pecudum, in qua quo maior est numerus, eo maior habetur utilitas. Sed est congregatio hominum ratione pollentium; in quibus animi perfectio potissimum quaerenda est. Iam vero caelibes, de quibus loquimur, idcirco a nuptiis abstinent, ut ad perficiendum animum unice cogitent et adlaborent. Ergo curant id, quod ad bonum hominis et societatis maximopere pertinet. Idque verum est, etiamsi vitam omnino privatam degant, seque in sola contemplatione veri et amore boni contineant. Nam qui se perficit, humanam naturam et societatem indirecte perficit, cuius certe est pars.

At aliorum etiam utilitatem, ad mores quod spectat, eorum virtus revera procurat. Hi enim homines exemplo saltem magnopere conferunt ad ceteros homines supra sensum evehendos; tum quia praestantioris boni amorem in animis excitant, tum quia dominatum mentis in corpus iugiter persuadent. Quod si, praeter exemplum; curam etiam iuvandi alios et educandi adiungunt, mirum in modum augescit uti-

litas, quae ex ipsis in societatem redundat. Nemo enim est aptior ad alios disciplina imbuendos, quam qui, nuptiarum onere solutus, familiae regendae negotiis non distinetur. Quis autem magis idoneus ad sapientiam aliis communicandum excolendosque mores, quam is qui sapientiae unice studet ac temperandae cupiditati virtutique excellentissimo gradu acquirendae se penitus mancipavit? Id adeo natura ipsa duce et magistra clarescit, ut barbari Americae, nondum ad civilem cultum adducti, ministros protestantes, qui se loco sacerdotum catholicorum obtrudunt, interrogare soleant num uxores habeant necne; ac, responso affirmante suscepto, ab iis se edoceri detrectent.

Instabis denuo: Bonum commune potius est bono privato. Sed coniugium spectat bonum commune, caelibatus bonum privatum. Ergo coniugium, utpote altius bonum spectans, praestantius est caelibatu.

R. Huic difficultati sic respondet S. Thomas: « Bonum commune potius est bono privato, si sit eiusdem generis: sed potest esse quod bonum privatum sit melius, secundum suum genus. Et hoc modo virginitas, Deo dicata, praefertur fecunditati maritali. Unde Augustinus dicit, in libro de virginitate, quod fecunditas carnis, etiam illorum, qui in hoc tempore nihil aliud in coniugio, quam prolem, requirunt, quam mancipent Christo, pro amissa virginitate compensari non posse credenda est (1). » Ceterum caelibatum in commune etiam bonum maxime redundare, superius ostensum est.

Obiic. II. Socrates et Plato, omnium philosophorum facile principes, docuerunt, ad optimam constitutionem civitatis pertinere ut omnium possessiones sint communes, et uxores pariter; quemadmodum videre est in principio Thimaei et in libris de republica. Iamvero non est credibile, hos sapientissimos viros existimasse bonum id, quod iuri naturae repugnat. Ergo polyandria non est absolute iuri naturae repugnans.

R. Hoc non aliud ostendit, nisi quam labile sit ingenium humanum, solius naturae viribus relictum; cum tam sapientes homines sic turpiter errare potuerint. Nec solum hac in re, sed in aliis quoque permultis, ut ex. gr. de infantibus interficiendis, qui debiles aut deformes nascerentur, ac de naturali conditione mancipiorum, absurda docuerunt. Ceterum quam stulta sit illa opinio Platonis et Socratis late ostendit Aristoteles in libro secundo politicorum; ubi demonstrat, communionem uxorum non modo esse per se pravam, sed etiam bono communi maxime nocivam et innumeris turpitudinibus obnoxiam.

(1) *Summa th.* 2.ª 2.ªᵉ q. CLII, a. 4.

Communionem vero tantum bonorum, inter alia incommoda, quae patitur, conceptui civitatis adversari, quae sic converteretur in domum. Civitas enim non mere consurgit ex pluribus hominibus, sed ex pluribus hominibus conditione differentibus et societate minori iam aggregatis; sicut vitalis organismus conflatur ex partibus dissimilibus ac peculiari structura et functione praeditis.

Articulus II.

De mutuis coniugum officiis.

9. **Conditiones requisitae.** Matrimonium in primis sic ineundum est, ut personae habiles sint ad finem illius consequendum. Unde aetas requiritur, quae firmitatem et evolutionem aptam includat non modo corporis, sed etiam mentis. Coniuges enim non ad prolem dumtaxat procreandam, sed etiam rite educandam; tum ad mutuum sibi levamen afferendum, et domum, quam inchoant, sapienter administrandam simul conveniunt.

Opus est etiam ut eos, qui matrimonium inter se inire cupiunt, nulla nimis arcta naturalis coniunctio liget; ex qua relationes et officia dimanent, relationibus et officiis coniugum non satis consentanea. Secus enim ordo naturae perturbaretur: a quo discedere nemini unquam licet. Hinc iure naturae omnino vetantur nuptiae inter parentes et liberos; officia enim reverentiae et subiectionis, quae liberos erga parentes obstringunt, relationibus aequalitatis ac mutui dominii contradicunt, quae inter coniuges vigere debent. Quoad ceteros vero gradus consanguinitatis aut affinitatis, etsi initio generis humani, necessitas propagandi speciem nuptias inter eos ordini non repugnantes effecerit; tamen, hac deinceps summota necessitate, contrarium omnino dicendum est. Qua in re prolixa nimis nec semper facilis esset disceptatio, si de omnibus singillatim disserere vellemus, quod nos a brevitate, quam sequimur, longe abduceret. Quocirca generatim, quasi per transennam, innuimus, eiusmodi gradus, si valde proximi sint et relationes gignant relationibus mutuis coniugum contradicentes omnino, iure naturae vetitas reddere nuptias; sin autem relationibus iis non prorsus opponantur, non satis conforme rationi coniugium efficere, et in particulari definiendos esse ab illa auctoritate, cui per se matrimonium subiici demonstrabimus.

Necessarium quoque est ut, qui matrimonio copulantur, nimia aetatis differentia non discrepent inter se. Vix enim credibile est mutuum

amorem, qui fundamentum connubii est, haberi posse aut deinceps duraturum esse inter vetulam et adolescentem, vel viceversa. Demum, attendi etiam debet, an tantum rei familiaris suppetat, ut onera matrimonii sustineri valeant. Secus brevi intolleranda paupertas, infelicissimum efficiet illum statum, qui ad levamen potius conquirendum felicioremque vitam efficiendam assumebatur. Haec tamen non absolute a ratione imperantur; sed tantum persuadentur. Si quis autem contra facere velit, suo iure utitur; cui individuali libertati iniusta vis inferretur, si societas impedimentum apponeret.

Denique advertimus, matrimonium vi suae naturae exquirere ut libere contrahatur et mutuo coniugum consensu. Id patet non modo ex notione contractus, sed etiam quia matrimonium, totum quantum est, in amore fundatur utriusque partis, qui certe cum violentia, ad iunctionem cogente, et dissensu unius saltem coniugis conciliari nequit. Cui accedit quod circa rem versatur, quae ad ius individuale innatum maxime pertinet; ac proinde a personalis libertatis exercitio eximi nequit. Atque haec de primae huius societatis natura, quae totius familiae fundamentum est, satis quidem dicta sint.

10. **Partes utriusque coniugis.** Quae dixi, matrimonium ineundum spectant; eo autem inito, sic coniunges se respicere debent, ut alterum ad alterum omnino pertinere intelligant. Hinc violatio fidei coniugalis ex ipsa essentia matrimonii iuri naturae gravissime repugnat. Immo fides eiusmodi omnino requirit, ut non modo factis minime laedatur, sed etiam ne laedatur affectu, quatenus coniux amorem, coniugi debitum, cum aliena persona nulla ratione communicet. Totum enim se coniugi tradidit: proinde etiam quoad affectus animi, quae pars praecellit in homine. Deinde coniuges simul habitare tenentur; id enim ius possessionis exigit, quod alter in alterum habet, et natura societatis, qua invicem colligantur.

Quoad regimen vero familiae et negotia definienda, generatim suprema potestas in viro residet; cuius proprium est auctoritate sua uxorem regere. Qua in re longe a veritate discedunt recentiores illi, qui non qualemcumque sed omnino perfectam aequalitatem inter virum et uxorem adstruunt. Quos inter Ahrens, Krausii doctrinam sequutus, licet functiones in familia obeundas pro viro et uxore diversas statuit; utriusque tamen conditionem omnino aequalem esse dicit, ita ut nulla proprie in viro sit maritalis potestas. Aperte enim ait, admitti non posse mulierem moraliter et iuridice inferiorem esse viro, atque auctoritati subiectam, quam matrimonialem appellant (1). Et

(1) *Cours de droit naturel.*

inferius addit: naturam matrimonii potestatem maritalem minime pati, sed familiam duobus capitibus instructam esse, altero quod eam foris repraesentet, altero quod eius interiorem vitam dirigat.

At ut omittam incommoda et perturbationes, quae ex hac aequalitate et duplicitate monstruosa capitum in familia sequerentur; certe tum Physiologia, tum Psychologia, tum etiam communis hominum sensus et ipsae sacrae litterae ad oppositum iudicandum nos adducunt. Enimvero negari nequit structuram mulieris imbecilliorem esse viro, qui fortitudine corporis, agilitate virium, firmitate membrorum longe praestat. Vires autem animi, ut prudentia consilii, et voluntatis constantia, multo excellentius in virili sexu explicantur, licet quoad essentiam aeque in muliebri insint. Hinc, natura ipsa duce ac magistra, apud omnes gentes vir in familia praeest mulieri, nec contra hunc morem aliquid unquam novatorum voces valere potuerunt. Sacrae autem litterae id perpetuo confirmant. Ait enim Apostolus: *Mulieres viris suis subditae sint... Quoniam vir caput est mulieris, sicut Christus caput est Ecclesiae* (1). Et S. Petrus: *Mulieres subditae sint viris suis* (2). Cavendum tamen est ne imperium eiusmodi in despoticum degeneret, cum revera non sit nisi regium et quasi directivum, nempe tale, ut potius honestate et ratione impellat, quam vi ad obediendum adigat. Immo, quantum decens erit, curare debet vir, ut, quae ad familiae administrationem pertinent, potius ex communi consensu peragantur, quam odioso quodam dominatu. Etsi enim uxori praeest; praeest tamen ut sociae, non ut famulae. Nec propterea in extremum oppositum labendum est; quod sane contingeret, si vir domesticum regimen uxori prorsus committeret, aut remissius ageret in iis exigendis, quae ad filiorum bonum aut ad familiae commodum et tranquillitatem conducunt.

Quod vero ad negotiorum partitionem attinet, perspicuum per se est, ad virum tamquam ad familiae caput pertinere ut domum apud alios repraesentet, eiusque externas gubernet relationes. Quae vero internam familiae curam respiciunt, ea quamvis viri auctoritati, quoad supremam directionem, subiiciuntur, tamen melius a muliere administrantur; siquidem mulier aptior est ad eiusmodi minutiorem ordinem concipiendum, et ad interius se colligendam propensior. Sic mirifice una pars supplebit, quod alteri deest, et sibi invicem auxilio erunt.

Denique partes viri sunt, uxorem regere, nutrire, defendere, instruere, atque eo magis honore prosequi, quo illa vi sexus infirmior

(1) *Ad Ephesios*, c. III, v. 22.
(2) Epist. I, c. III, v. 1.

est. Vicissim partes erunt uxoris, maritum non solum amare sed revereri, eiusque placita veluti leges a Deo sibi impositas accipere, rei familiari et tutelae filiorum diligentem operam impendere, domesticis penetralibus se custodire, externis negotiis defatigatum virum suis curis reficere ac levare. Uterque autem tam arcto iunctionis vinculo se mutuo teneri intelligant, ut unus animus in duobus sit corporibus, ac proinde idem sentiant et velint, resque alterius ad alterum pertinere arbitrentur, utpote qui eiusdem fortunae sunt socii. Quod facile erit, si amorem illum, unde primitus ad matrimonium ineundum moti sunt, iugiter servare ac fovere studeant.

Articulus III.

De indissolubilitate matrimonii.

11. **Error Protestantismi.** Qui protestantismo adhaerent philosophi, quamvis et ipsi divortiorum licentiam reprehendant, tamen generatim matrimonium dissolvi posse aiunt, propter intolerandos alterutrius coniugis mores aut gravi alia causa, qualis esset adulterium, malitiosa desertio, aut quidquid aliud fini coniugii adversatur. Contra Doctores catholici indissolubilitatem matrimonii absolute tuentur.

12. **Duo advertenda.** Ut rite procedamus, duo ante advertimus. Primum: cum non de re abstracta sed de matrimonio, quale nunc viget sermocinandum sit, in eoque determinando divina potestas se ingesserit; non ita ex iure naturae definienda quaestio est, ut de positivo Dei praecepto omnino taceatur. Deinde: distinguendum est divortium imperfectum, seu separatio coniugum quoad cohabitationem dumtaxat, manente vinculo, a divortio profecto, quod vinculum ipsum abrumpat ac potestatem ad altera vota transeundi coniugibus faciat. His praeiactis, ad quaestionem enucleandam accedimus.

PROPOSITIONES.

13. Propositio 1ª. *Divortium imperfectum, seu quoad solam cohabitationem, licitum quandoque esse potest.*

Prob. Quamvis matrimonium, per se spectatum, voluntatem perpetuae coniunctionis in sponsis subaudit, et vi suae naturae numquam dirimitur; tamen contingere possunt circumstantiae, quae hanc vitae societatem intolerandam efficiant. Evenire enim potest (quod ne accidat omni cura cavendum est) ut mutuus amor non modo defervescat, sed

id odium convertatur, ita ut tranquillitas vitae et pacifica domus gubernatio haberi amplius nequeat. Tunc certe ratio persuadet ut coniuges ad tempus saltem separentur, donec mutuus amor redintegretur. Pariter si coniugum alteruter fidem matrimonii violet, aut perversa fuga socium deserat, vel graviter divexet; ius alteri erit a nocente discedere, ad se iniusta oppressione liberandum, aut alterius scelus tali separatione puniendum. Id tamen quoad cohabitationem tantum intelligendum est; hoc enim sufficit ad malum illud avertendum, nec aliud revera probant argumenta, quae a defensoribus divortii afferuntur.

14. Propositio 2ª. *Divortium perfectum, in quo non solum cohabitatio removeatur, sed vinculum etiam coniugii pereat, a perfecta notione societatis coniugalis prorsus excluditur.*

Prob. Nam concipi nequit vera unitas moralis duarum personalitatum, nisi earum coniunctio perennitate et constantia, nunquam defectura, donetur. Et sane sola cogitatio vel suspicio hypothesis obventurae, qua coniugale vinculum rescindi posset, valde debilitat in coniugibus amorem illum, quo arctissime obstringi debent; nec facile sinit, ut ipsi se considerent tamquam eadem vita viventes, eiusdemque sortis omnino participes. Quo enim animo pars una alteram adsciret ad intimam communionem affectuum rerumque omnium, quas possidet, nisi illam tamquam perpetuo ad se pertinentem cogitaret? Communicatio etiam mutua bonorum, in hac societate tantopere requisita, labefactaretur; quia non amplius res unius tamquam ad alterum aeque pertinentes spectarentur, sed uterque coniux privatae utilitatis studio iugiter tentaretur. Timenda enim semper esset divisio et omnimoda separatio. Tandem aequalitas contractus valde laederetur: quippe cum in hypothesi solubilium nuptiarum longe inferior sit conditio mulieris, quae, primo iuventutis flore et praerogativa virginitatis orbata, vix aut ne vix quidem inveniret cui iterum nuberet. Ut omittam pericula, quibus ipsa certae sobolis procreatio et educatio obiiceretur. Profecto educatio ius quoddam est indivisibile, quod ad utrumque parentem simul spectat; et cuius exercitium paene tertiam partem vitae filiorum occupat. Quomodo igitur iuxta ordinem naturae perfici poterit, nisi stabilis et perpetua societas coniugalis habeatur?

Facta demonstratio ostendit quidem vinculum coniugale, per se spectatum, indissolubile esse iure naturae. Nihilominus contingere possunt eventa, pro quibus haec indissolubilitas non satis evidenter appareat. «Si consideramus, inquit Bellarminus, matrimonium ut officium naturae ad propagandam subolem, aegre potest reddi ratio cur ob

sterilitatem coniugis non liceat eam dimittere et aliam ducere (1). » Idem dicatur si coniux perpetuo morbo laboraret aut socium malitiose desereret. Etsi enim ad cetera incommoda generatim cavenda atque ad vitandas fraudes, quae irrepere possent, et sollicitiores in proprio officio continendos coniuges, longe conformius rationi videatur, ut etiam in hisce aut consimilibus casibus vinculum coniugale resolvi non debeat; tamen hoc non absolutam necessitatem, sed tantum maiorem naturae congruentiam includere dici posset, ex qua legitima auctoritas ad eam praecipiendam sapienter moveatur. Quare decretorium argumentum, quo absolute probatur in nullo casu nuptias esse solubiles, ex lege evangelica desumitur: in qua matrimonium evectum est ad excellentiam Sacramenti, indissolubilem Christi cum Ecclesia iunctionem significantis. Sic enim coniugium nativae suae perfectioni restitutum est, ac tanta firmitate donatum, ut ex nulla causa rescindi quoad vinculum possit. Unde, ut inquit Apostolus, nonnisi morte alterutrius coniugis dirimitur, atque iterum nubendi fit facultas (2). Immo, ut ipse Christus ait in Evangelio, iam a mundi exordio hoc praeceptum a Deo datum homini fuit, nec nisi ob pervicaciam animi Iudaeis in lege veteri repudium uxoris in sola adulterii causa permissum est. Sed remota imperfectione illorum temporum, et homine vi gratiae ad longe nobiliorem ordinem adducto, consentaneum fuit ut matrimonium ad primitivam sui institutionem revocaretur, atque ad completam propriae naturae perfectionem, quae vinculi perpetuitatem requirit. Idque eo congruentius effici potuit, quod Deus, dum eiusmodi onus imponit, interna etiam, ope gratiae, auxilia ministrat, quibus facile perferatur.

Solvuntur difficultates.

15. *Obiic.* I. Matrimonium est quidam contractus. Atqui omnis contractus, sicut consensu voluntatum adstringitur, sic eodem consensu solvitur. Ergo solubile est matrimonium.

R. *Dist. mai:* Matrimonium est contractus, consimilis naturae cum aliis, *nego;* sui generis, *subdist:* est mere contractus, *nego;* est contractus elevatus in lege evangelica ad nobilitatem sacramenti, *concedo.*

(1) *De Matrimonio,* l. I, c. 4.

(2) En Pauli verba ad Romanos, c. 7: *Nam quae sub viro est mulier, vivente viro, alligata est legi; si autem mortuus fuerit vir eius, liberata est a lege viri. Igitur, vivente viro, vocabitur adultera, si fuerit cum alio viro.* Tum prima ad Corinthios, c. 7: *Iis autem, qui matrimonio iuncti sunt, praecipio non ego, sed Dominus, uxorem a viro non discedere; quod si discesserit, manere innuptam, aut viro suo reconciliari. Et vir uxorem non dimittat.*

Matrimonium, etiam inspectum ut contractus, excedit alios quoscumque, cum pro materia habeat non res dominio subiectas, sed ipsam personam hominis, quae, quoad partem sui, alteri ceditur. Hinc mirum non est si qualitatibus gaudet, sibi tantum propriis, quae a voluntate contrahentium nequaquam pendeant. Inter has iure recensetur duratio eiusdem perpetua, dum vita manet in coniugibus. Ceterum, ut dixi, matrimonium inter christianos non potest amplius considerari ut merus contractus, sed omnino considerandum est ut novae legis sacramentum, quod ab Apostolo magnum appellatur, ratione suae significationis: *Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico in Christo est in Ecclesia* (1). Iamvero exinde potissimum absoluta eius indissolubilitas derivatur.

Obiic. II. Disparitas animorum aut perversi mores poterunt aliquando impossibilem reddere mutuum convictum coniugum. In hoc casu repugnans rationi videtur, ut ipsi insolubili vinculo colligati permaneant. Id enim innocentem partem cogeret ad castitatem servandam invite.

R. *Conc. antec.* et *nego consequens.* Incommodis enim et perturbationibus, quae ex pravitate unius coniugis forte oriuntur, satis medetur divortium imperfectum, quod ob graves causas licitum esse diximus. Quod autem separatione peracta, innocens pars continentiam servare teneatur, licet invita et sine culpa, si grave est, tolerari debet; sicut toleratur ab iis, qui, licet nupturiunt, tamen ex paupertate, aut morbo, aut alio defectu nubere prohibentur. Atque id rebus humanis vitio vertendum est, quae semper in particulari aliquo casu deficere possunt. Ceterum si hoc malum cum longe deterioribus malis comparetur, quae non in privatam personam, sed in totam societatem ex dissolutione nuptiarum fluerent, tolerabilius certe videbitur, quam solutio vinculi maritalis. Atque hinc etiam responsum patet difficultati, quae ex sterilitate coniugis sumitur. Nam susceptio liberorum in homine individuo non est tanti, ut praevaleat maiori bono, ex perpetuitate vinculi coniugalis in universum genus hominum provenienti.

Articulus IV.

De relatione matrimoni cum potestate civili.

16. **Error politicorum.** Omitti hic non debet quaestio, in qua iurisperiti non pauci magnopere delirarunt: qui, cum adverterent matrimonium contractu contineri in societate peracto, ipsum non modo quoad

(1) *Ad Ephesios*, V, 32.

civiles effectus, sed etiam quoad essentiam et intrinsecas conditiones potestati civili subiectum esse dixerunt. Qua in re duo peccarunt. Primum, naturam huius contractus perperam intellexerunt; deinde elevationem eiusdem a Christo factam non cogitarunt. Ad eos igitur refellendos, sub duplici aspectu matrimonium considerari debet, nimirum in sua perfectione mere naturali, quatenus contractus est; et in sua perfectione supernaturali, quatenus in Ecclesia Christi ad sacramenti dignitatem evehitur. Ex utroque capite matrimonium a potestate civili pendere non posse demonstrabimus.

Ante tamen advertimus, totam hac in re confusionem inde profectam esse, quod politici illi Statum civilem veluti omnipotentia donaverint, vi cuius iura omnia, quae civibus inhaerent, progigneret conservaretque. Id autem ubsurdum est. Nam Status civilis hoc sibi vindicat, ut pacem et iustitiam inter socios procuret, eosque feliciores efficiat; sed multa iura sabaudit iam exsistentia, quibus non internam vim, sed externam tantum tutelam impertit. Qua in re ut error vitetur, dispiciendum est cuius generis sint iura, de quibus agitur. Praeter enim iura socialia, quae ex facto societatis politicae enascuntur, adsunt iura mere individualia, adsunt iura domestica, adsunt iura religiosa, quae altiorem habent originem, et a societate civili prorsus independentem. In haec se ingerere civilis potestas minime potest, quin in alienam segetem falcem iniiciat; sed eos solos respectus quoad illa moderatur, qui ex iisdem, tamquam surculi ab radice nascentes, ordini civili se interserunt, atque ideo civiles effectus vocantur. Tales sunt, ad matrimonium quod pertinet, confinia potestatis paternae, vi naturae non satis determinata, ordo successionis in haereditate capienda, tempus emancipandi filios, tutela publica coniugibus praestanda, atque alia huiusmodi. His praeiactis, sequentem constabilimus propositionem.

PROPOSITIO UNICA

17. *Matrimonium, exceptis effectibus mere civilibus, in ceteris potestati civili non subditur.*

Prob. I. Nequit subiici potestati civili id, quod ad iura pertinet mere domestica, personalia et religiosa. Atqui tale est matrimonium vi naturae. Ergo matrimonium vi naturae non subditur potestati civili.

Et sane, societas civilis subaudit societatem domesticam; ac proinde eius iura non creat, sed agnoscit et tuetur. Quare ea omnia, quae ad constitutionem ipsam familiae, atque eius internum regimen spectant, nequaquam civili potestati subiiciuntur; siquidem id, quod natura sua

antecedit aliud, independens ab illo est. Iamvero matrimonium ad ipsam constitutionem familiae pertinet; quippe quod fundamentum est et germen societatis domesticae, quae stabili unione nititur virum inter et mulierem.

Itemque, societas civilis subaudit personam; atque ideo ea iura tangere nequit, quae personalitatem ipsam humanam attingunt. Iamvero, ut supra ostendimus, matrimonium ad ipsam integrationem et complementum personalitatis humanae refertur. Ergo in se et quoad sui constitutionem potestati civili non subest. Immo tanta est eius independentia a quavis auctoritate mere humana; ut ipsa paterna potestas, quae sane anterior est et divinior potestate civili, se non aliter in matrimonium ingerere possit, nisi sola directione et consilio. Unde Ecclesia Dei, in Concilio Tridentino congregata, firmiter obstitit Galliae oratoribus, qui nomine Regis instantissime postulabant ut inter conditiones, ad validitatem matrimonii requisitas, consensus parentum adstipularetur (1).

Denique, societas civilis subaudit religionem, quae essentialis homini est, in quantum est homo. Iam vero matrimonium res est religiosa et sacra; quatenus ad relationes pertinet, quae inter Deum et hominem intercedunt. Etenim per coniugium homo constituitur Dei minister et instrumentum in productione alterius hominis. Haec autem productio divina est tum ratione sui, quia exquirit interventum immediatum et peculiarem Dei, propter animam spiritualem quae conditur e nihilo; tum ratione finis, quia ordinatur ad exsistentiam et educationem impartiendam adoratori et glorificatori supremi Numinis; tum ratione obiecti, quia viventem Dei imaginem gignit propter expressam similitudinem Divinitatis, quae in homine insculpta est. Hinc apud omnes gentes sive cultas sive barbaras, matrimonium inter religiosas coeremonias semper celebratum est et sacerdotum interventu.

Prob. II. Hactenus matrimonium consideravimus in ordine mere naturali; quid vero dicendum erit, si, ut Christianos decet, idem in

(1) Sacrosancta Synodus Tridentina, quamvis reprehenderit ac vetuerit matrimonia sine consensu parentum contracta, tamen ea valida esse sanxit, hoc decreto; « Tametsi dubitandum non sit, clandestina matrimonia, libero consensu contrahentium facta, rata et vera esse matrimonia, quandiu Ecclesia ea irrita non fecit, proinde iure damnandi sunt, ut eos sancta Synodus anathemate damnat, qui ea vera et rata esse negant, *quique falso affirmant matrimonia, a filiisfamilias sine consensu parentum contracta, irrita esse, et parentes ea rata et irrita facere posse; nihilominus sancta Dei Ecclesia ex iustissimis causis illa semper detestata est atque prohibuit.* » *Conc. Trid.* Sess. XXIV, *De Reform. Matrim.* c. I.

ordine supernaturali contemplemur? Matrimonium a Christo evectum est in Ecclesia ad dignitatem sacramenti. Id nemo inficiari potest, quin hoc ipso ab Ecclesiae communione desciscat. « Si quis dixerit matrimonium non esse vere et proprie unum e septem Sacramentis legis evangelicae, a Christo Domino institutum, sed ab hominibus in Ecclesia inventum, neque gratiam conferre, anathema sit (1). » Atqui Sacramenta, utpote ad religionem maxime pertinentia, nullo modo subiiciuntur potestati civili, sed sola auctoritate ecclesiastica temperantur. Ergo matrimonium, in se spectatum, civili potestati non subditur, sed tantum Ecclesiae. Quod argumentum tantae evidentiae est, ut pluribus confirmari non egeat.

Solvuntur difficultates.

18. *Obiic.* I. Ratio Sacramenti separari potest a ratione contractus. Id vero si fiat, matrimonium subiici poterit auctoritati civili, tamquam merus contractus.

R. Haec obiectio duplici ex parte vacillat. Primum, quia ratio Sacramenti nullo modo separari potest a ratione contractus; propterea quod ipse contractus evectus est ad Sacramentum, seu in Sacramentum conversus. Secus non ipsum matrimonium, quod certe cum contractu confunditur, diceretur esse Sacramentum; sed Sacramentum esset qualitas aliqua matrimonio adiuncta ad ipsum nobilitandum, et sine qua matrimonium, ad essentiam quod pertinet, non corrueret. Id vero falsissimum est « Catholica doctrina est Sacramentum non esse qualitatem, quae contractui accidat, sed ad ipsius pertinere essentiam, ita ut coniugalis societas inter Christianos sit legitima tantum in Sacramento matrimonii, ac praeter Sacramentum non habeatur, nisi purus concubinatus (2). » Deinde vacillat obiectio ex eo, quod matrimonium, etiamsi ut contractus mere naturalis consideretur, potestati civili subiici nequit. Etenim, quemadmodum supra probatum est, etiam sub tali consideratione res est, quae natura sua ad ius individuale, domesticum et religiosum pertinet.

(1) *Concilium Tridentinum,* Sess. XXVI, can. I.

(2) SS. D. N. Pius IX, *in litteris ad Regum Sardiniae,* datis XIII. Kal. Octob. 1852. Vide etiam *Allocutionem* habitam V. Kal. Octob. eiusdem anni, ac *Litteras Apostolicas,* XI. Kal. Septemb. 1851. In Sillabi autem numero LXVI damnata est a Pio IX haec propositio: *Matrimonium sacramentum non est nisi quid contractui accessorium ab eoque separabile, ipsumque sacramentum in una tantum nuptiali benedictione situm est.*

Obiic. II. Ante adventum Christi potestas civilis matrimonia moderabatur. Ergo signum et quod, si matrimonium ut merus contractus inspiciatur, potestati civili subiicitur.

R. In primis ineptum est desumere normam veri iuris a moribus et constitutionibus vitiatis populorum gentilium. Deinde, supremi imperantes idcirco tunc matrimonium, quemadmodum alias etiam res sacras, moderabantur, quia cum potestate civili etiam sacerdotalem, aliqua saltem ex parte, in se copulabant. Sic romani Imperatores Pontificatus maximi dignitate fulgebant, et Reges apud Aegyptios, antequam ad thronum eveherentur, Ordini sacerdotum cooptabantur. At vero in lege evangelica iura sacerdotalis imperii a iuribus imperii civilis disiuncta sunt; atque his eventorum humanorum cursui relictis, illa Apostolis eorumque successoribus unice tributa sunt.

Obiic. III. Potestas civilis imperat et leges imponit ceteris contractibus. Eccur hic unus, qui matrimonium constituit, excipiendus est a communi conditione?

R. Id in Ecclesia Christi, ut dictum est, procedit potissimum ex eo quod matrimonium evectum sit ad excellentiam Sacramenti. In ordine autem naturae procedit a peculiari indole huius contractus, quatenus a ceteris omnino discriminatur. Nam ceteri contractus non respiciunt personam ipsam, sed vel mere res vel saltem actiones, quae circa externam omnino materiam versantur. Tum etiam non respiciunt familiam propagandam et novam fundandam, sed tantum respiciunt relationes inter familiam et familiam, vel inter personam et personam. Unde natura sua ordinem socialem ingrediuntur, a domestica societate diversum. At matrimonium, ut diximus, familiam intrinsecus attingit, quae tempore et essentia anterior est societate civili, et ad complementum refertur ipsius personalitatis humanae.

Obiic. IV. Ergo ob eamdem rationem neque potestati religiosae, saltem in statu naturali, matrimonium, prout contractus est, subiici posset.

R. Nego paritatem. Nam matrimonium etiam ut contractus naturalis est res sacra, propterea quod, ut dixi, instituit ministerium quoddam sacrum, nempe concausam et instrumentum Dei in productione entis ratione praediti. Insuper ordo religionis ordinem ipsum individualem et domesticum permeat; siquidem respicit relationes ad Deum; hae autem personam ipsam humanam et familiam intime afficiunt. Unde ab auctoritate religiosa homo individuus, prout individuus est, et homo domesticus, prout domesticus est, iure temperatur. Quod dici non potest de auctoritate civili, quae solos respectus publicos, ad

ordinem externum societatis spectantes, attingit. Atque id, considerato ordine tantum naturali; nam in supernaturali contractus ipse matrimonii, ut dixi, factus est Sacramentum, quod certe auctoritati religiosae subiicitur.

Obiic. V. Matrimonium est fundamentum familiae et consequenter civitatis, ad cuius bonum summopere confert. Ergo ob hanc causam a civili potestate intrinsecus regendum est.

R. *Concedo antecedens,* et *nego consequens.*

Ut sapienter observat Aristoteles, *non omnia quae necessaria sunt civitati, partes sunt civitatis* (1). Et sane religio et cultus Dei summopere ad civilem societatem intersunt. Ergo dicemus religionem et cultum divinum civili potestati subiacere? Ineptissima est eiusmodi argumentandi ratio: haec vel illa res in bonum societatis valde redundat; ergo eius administratio civili potestati subiicitur. Si ita esset, pari modo inferri posset, negotia politica ad auctoritatem domesticam pertinere; quia certe familiarum interest ut honeste et utiliter peragantur. At ex eo quod aliquid in utilitatem cedit alicuius subiecti, minime sequitur ut eius dominio subdatur. Hoc enim non ex subiecto, cui utilitatem affert, sed ex natura obiecti et ex fine, quem directe et primo respicit, diiudicandum est.

Articulus V.

De officiis parentes inter et liberos.

19. **Quid societas parentalis.** Ex societate coniugali mox, naturae ipsius cursu, alia oritur societas parentes inter et liberos, qui ex coniugio suscipiuntur. Cum enim hi in maxima indigentia enascantur rerum omnium, quae ad vitam conservandam et mores informandos pertinent, inditus parentibus amor est, quo ad eosdem alendos tuendosque, atque, pro convenientia finis, disciplina imbuendos incitantur. Qui amor in ipsis non modo instinctivus est, cuius umbram aliquam in bestiis quoque videmus, verum etiam est rationalis, seu ex ordinis conceptu procedens. Quare gravissimum officium includit providendi natis, tum quoad corpus, tum quoad animum; donec illi ad aetatem, qua sibi prospicere possint, perveniant: atque ex hoc officio ius efflorescit adhibendi media eidem opportuna.

Porro haec parentalis societas definiri posset: *Coniunctio plurium*

(1) *Polit.* lib. 7.

personarum, quae per ipsam naturam, educationis gratia, sociatae sunt. Quae definitio ut rite intelligatur, animadvertendum est, idcirco dici *plurium personarum,* quia saltem proles una et parens unus exquiritur; addi vero *per ipsam naturam,* quia non ex contractu implicito, ut nonnulli stulte opinantur, sed vi ipsius nativitatis filii cum parentibus hac societate ligantur. Denique illa verba *educationis gratia* finem eius societatis innuunt, qui uno vocabulo *educationis* exprimitur; quatenus ea voce comprehenduntur curae omnes, quibus eget soboles ut succrescat et bonis moribus informetur.

20. **Educatio prolis spectat ad parentes.** Iamvero haec educatio non unius tantum sed utriusque parentis propria est. Attamen potiori iure ad patrem pertinet, qui propriae familiae caput est et morali perfectioni communicandae aptior. Nihilominus primis annis, cum proles nullius rationalis educationis capacitatem habet, melius exercetur a matre, quae tunc huic muneri longe est accommodatior. Ad huiusmodi autem finem obtinendum potestas parentibus inest, quae *patria* nuncupatur; propterea quod in patre potissimum residet, qui magis, ut diximus, officio educandae prolis obstringitur. Et re sane vera, quomodo concipi posset obligatio ad id praestandum, quin continuo facultas concipiatur et ius adhibendi media, quae ad rectam hanc educationem prosequendam conducunt? Cui vicissim potestati debitum in filiis obtemperandi respondet atque implendi ea, quae a parentibus praescribuntur. Et quoniam educatio in tantum filiis debita est a parentibus, in quantum illos genuerunt; hinc, quamquam finis patriae potestatis sit filiorum educatio, tamen causa et fundamentum in generatione ipsa consistit (1). Hinc elucet delirare in primis Hobbesium, qui eam repetit ex iure victoriae (2), quatenus infans a parentibus primum occupatur. Quod si ita esset, obstetrix plerumque hanc patriam potestatem acciperet, siquidem ipsa est quae prius ceteris infantem occupat. Fallitur insuper Puffendorfius, qui potestatem illam deducit ex debito socialitatis et tacito filiorum consensu (3). Consensus enim eiusmodi vel liber esset vel necessarius. Neutrum dici potest. Non primum, quia a neutra parte, etiamsi simul consentiant, retractari potest. Non alterum, quia qui necessario consentire tenetur, ab aliqua praecedenti lege adstringitur; quae consensum antevertit,

(1) Ad rem Grotius: « Generatione parentibus ius acquiritur in liberos; utrique inquam parentum, patri ac matri; sed, si contendant inter se imperia, praefertur patris imperium ob sexus praestantiam. » *De iure belli et pacis,* l. 2, c. 5.

(2) *De Cive,* c. 9.

(3) *De officiis hom. et civis.*

3 atque ad ipsum ponendum obligat. Fallitur denique Ahrens, qui ex sola educatione ius patriae potestatis derivat (1). Etsi enim idcirco patria potestas a natura tribuitur, ut parentes proli educandae advigilent; tamen id exprimit finem, qui intenditur, non vero radicem, ex qua ius ipsum pullulat. Praeterea hic ipse finis ideo a parentibus implendus est vi naturae, quia ipsi hominem genuerunt qui non perfectus est iam initio, sed est ad perfectionem debitam adducendus.

21. **Accipit mensuram a fine.** Mensura huius patriae potestatis desumenda est ex fine, qui, ut dixi, in congrua educatione cernitur; et ex iure, quod parentes habent regendi familiam; quatenus societatem constituit. Et quoniam perfectum ius coactivum est, et pervicax filiorum voluntas curas parentum inutiles reddere posset; hinc facultas etiam eos castigandi ac vi ad obediendum adigendi parentibus a natura conceditur. Qua in re aetatis aliqua ratio habenda est. Quae enim in prima pueritia decent, cum filii nullo pacto ratione et consilio duci queunt; dedecent sane in adultiore aetate, cum iam maturitate quadam iudicii utuntur, et se aliquo saltem pacto regere valent: atque ita succrescentibus filiorum annis, patria potestas mitius explicatur et angustius, donec tandem ad eas dumtaxat restringitur actiones, quae morum honestatem et regimen familiae respiciunt, erga quam natura sua parentes potestatem perpetuo retinent. Quare leges civiles triplicem classem eorum, qui sub patria potestate degunt, distinguere solent; idest *infantium*, quibus nullum iurium civilium exercitium datur; *impuberum*, quibus pars tantum eorumdem iurium tribuitur; et *minorum*, qui usu quidem ampliore at non completo donantur, donec penitus emancipentur.

22. **Electio status non subiacet auctoritati parentum.** Hinc electio status, cum res non sit ad educationem aut ad familiam pertinens; cui parentes praesunt, sed potius personam ipsam filiorum et vitam ab iis in posterum ducendam respiciat; parentum voluntati minime subiecta est. Poterunt utique parentes, immo etiam debent, consilio et cohortatione filios in ea dirigere, a quibus eorum sententia sine gravi causa repudianda non est; at definire et cogere nequaquam possunt, quin ius sibi arrogent, quo reapse destituuntur, et indebitam violentiam voluntati filiorum inferant (2).

(1) Opere saepe citato, pag. 275.

(2) Perperam nonnulli, quos inter Puffendorfius et Thomasius, patriam potestatem pro ratione delicti usque ad summum ius vitae et necis extendi voluerunt. Id enim ex fine educationis minime sequitur, cum filius, corrigi omnino nescius, e domo eiici possit. Praeterea poena tam atrox valde adversatur amori, qui ad

23. **Officia parentum erga liberos.** Quoad officia vero determinata parentum et liberorum, in primis educatio, cui parentes operam daturi sunt, ad corpus simul et animum filiorum attinet, vitamque tum physicam tum moralem. Ergo ut liberos alere atque curis assiduis in integritate et sanitate corporis conservare; sic eos docere debent officia naturae rationalis propria, sive erga seipsos, sive erga alios, sive potissimum erga Deum (1). Quod sane praestabunt non modo doctrina et cohortationibus, verum etiam exemplo; quo iuvenes in prima illa aetate, maxime ad imitandum prona, vehementius commoventur. Iis vero iam grandiusculis, munus altioris educationis optime poterunt parentes delegare aliis, qui idonei sint, si id expedire iudicaverint, non modo propter necessitatem, si tam gravi debito satisfacere per se nequeant, verum etiam propter maiorem utilitatem. Quandoquidem parentes, ob intemperantem affectum, quo filios prosequuntur, saepenumero plus aequo iis indulgent, ac proinde ad ipsos efficaci disciplina imbuendos minus apti comperiuntur.

At sive hoc per se praestare parentes velint, sive aliis comittant; id inconcussum censendum est: Eiusmodi ius parentibus et patri po-

bonum filii procurandum impellit. Quod si apud romanos tale ius concessum fuit, id non e patria potestate manavit, sed ex auctoritate veluti regia, qua respectu familiae patres ante exortam societatem civilem potiebantur. Denique societas domestica est societas imperfecta et pars societatis perfectae, nempe civilis. Ergo eius rector nonnisi ad poenas quasdam mitiores inferendas ius habet. Poena mortis, quae est maxima poenarum, ad solum gubernatorem societatis perfectae spectare potest.

(1) Inepta igitur et impia existimanda est methodus institutionis *negativae* et *atheisticae*, proposita a Rousseau in libro, quem de educatione conscripsit: in quo nullum cum pueris sermonem de Deo, de anima, de religione miscendum esse docet, donec ad aetatem octodecim aut amplius annorum pervenerint. Si ita fieret, oporteret in primis adolescentes usque ad hanc aetatem praestantissimo ex officiis hominis deesse, cultui nimirum Deo debito. Deinde, quomodo virtutibus rite informari possent (quod tamen ipse Rousseau valde inculcat), sine notitia praestantiae animi et rationis respectu corporis et sensus, sine cognitione futurae vitae et ultimi finis, ad quem tandem homo spectat? Tertio, ut ipse fatetur Rousseau (loc. cit. c. I, pag. 138), nullum est periculosius vitae humanae intervallum, quam illud quod intercedit a nativitate usque ad aetatem duodecim annorum, cum affectus, qui tunc animo imprimuntur adeo profundas radices agant, ut fere impossibile sit eos deinceps evellere. Quomodo igitur futuro adolescentis bono consultum erit, si is de anima ac de Deo, ceterisque veritatibus, quae has subaudiunt, nihil cogitare non modo ea aetate sed etiam provectiore assuefiat? Sperandumne erit, tam longam consuetudinem, quae virgineum pueruli animum occupavit, contraria deinde superari posse? praesertim cum illa sensilibus cupiditatibus faveat, quae in nobis maturrime explicantur; altera graviter adversetur? Sed haec insani hominis deliria sunt, quae contemnere satius erit, quam refellere.

tissimum natura sua competere, nec posse a societate usurpari, quin patriam potestatem violet et familiae conceptum diruat. Debet utique societas efficere ut publica media non desint, quibus parentes ad rite educandos et edocendos natos uti possint. Debet etiam modis consentaneis, sed non violentis, curare ut parentes tantum officium minime negligant. Ad in rem hanc se directe immiscere eamque potestatem sibi vindicare nequaquam potest, sine evidenti laesione iuris paterni; cum parentum omnino sit educationi et disciplinae filiorum prospicere, eorumque non modo corpus alere, sed animum etiam effingere et conformare.

Nec dicas, filios membra esse societatis, quae ipsis invigilare debet. Nam membra societatis sunt non seorsum per se, sed vi familiarum; ex quibus proxime civilis societas constat, et quarum naturale regimen offendi nequit, quin ordo rationis pervertatur et ipsa civilis societas pessum abeat (1). Haec animadversio dum ostendit quam praepostera sint et naturae repugnantia *monopolia illa universitaria*, ut dici solent, vi quorum parentibus determinata et propriae voluntati contraria educatio et disciplina pro liberis imponitur; aperit etiam causam non levem dissolutionis socialis, quam fere ubique gliscentem deploramus. Cum enim societas ad se plus aequo magnificandam, iura inferiorum societatum usurpat, suimetipsius vitalia elementa destruit, seque ad corruptionem propellit et interitum. Haec pessima agendi ratio ex protestantismo manavit; qui societatem ad paganismum sensim sine sensu reducens, ethnica voracitate iura omnia privatorum et familiarum absorbuit, et in fictam personam publicam societatis congessit.

24. **Officia filiorum erga parentes.** Officia filiorum ex iis, quae filii a parentibus receperunt, rite deducuntur. Haec autem ad tria commode revocari possunt: exsistentiam, nutrimentum, disciplinam. Ex eo igitur quod filii parentibus exsistentiam acceptam referunt, iisdem debent reverentiam et obsequium; quae quidem in tantum augescunt, ut Deo dumtaxat cedant, cui exsistentiam ipsam acceptam longe melius referre debemus. Quod autem ex parentibus nutrimentum filii susceperint in pueritia; obligantur ad eos alendos senescentes et

(1) Quamdiu homo sub patria potestate vivit, societati coniungitur vi familiae, cuius est pars; societas vero ipsi tutelam impartitur, quatenus in familiam influit, ipsumque veluti candidatum considerat, quem deinceps copulatura sibi est. In actu vero emancipationis vinculum illud nectitur, quo directe et per se homo individuus societatis coniungitur, et utrinque aliquid conceditur: cum societas iura et privilegia, civis propria, illi communicet; is vero societatis legibus se submittat, et oneri officiorum, quibus adstringitur ob novas relationes, quas induit.

rerum penuria laborantes. Denique, cum gnatos regendi et instruendi officium et ius parentibus insit; exhibenda iis est a filiis obedientia et subiectio. Postquam vero absumptus est finis educationis, et iam liberi ad se alendos dirigendosque sufficiunt, patria quidem potestas per se desinit, ac filios emancipari seu sui iuris effici naturalis ordo praescribit (1). Semper tamen in ipsis vigebit debitum pietatis, reverentiae et gratitudinis, quod nunquam exstinguitur. Ad summam, filii parentes quaquaversus honorare, seu illis reverentiam, obedientiam et, si necessitate premantur, alimenta praestare vi iuris naturae adstringuntur (2).

Articulus VI.

De societate herili.

25. **Quid societas haerilis.** Quamquam communi sermone familia appellari soleat etiam societas inter parentes tantum et liberos, vel inter virum et uxorem (3); tamen si complete et integre accipitur, quantum extendi potest, famulos etiam includit; ita ut sit coniunctio inter parentes, liberos et famulos, societatemque coniugalem, paternam et herilem complectatur. Porro societas herilis describi poterit: *Coniunctio dominum inter et famulum, utriusque utilitatis gratia.* Non modo enim ex contractu procedit, quo quis pacta mercede servitio alterius se addicit; verum etiam intentionem exigit emolumenti

(1) Natura non determinat praecise aetatem, qua patria potestas extinguitur ac filius emancipatur. Id enim pendet ab evolutione intelligentiae, quae serius vel ocyus quoad prudentiam maturescat. Huic indeterminationi naturae subvenit lex civilis, quae diversa esse solet, pro diversitate populorum et culturae socialis. Leges romanae sanciebant gnatos non effici *maiores*, nisi quintum et vigesimum aetatis annum explevissent. At recentiores codices generatim vigesimo primo, aut etiam vigesimo anno contenti sunt.

(2) « Pater habet rationem principii, filius autem habet rationem a principio existentis. Ideo *per se* patri competit ut subveniat filio; et propter hoc non solum ad horam debet ei subvenire, sed ad totam suam vitam, quod est thesaurizare. Sed quod filius aliquid conferat patri, hoc est *per accidens* ratione alicuius necessitatis instantis, in qua tenetur ei subvenire non autem thesaurizare quasi in longinquum; quia naturaliter non parentes filiorum, sed filii parentum sunt successores. » S. Thom. 2.ª 2.ªe q. CI, a 2, ad 2.

(3) Translato autem vocabulo, in Ecclesia coetus etiam sacri *religiosae familiae* nominantur. His enim plures personae, studio vacandi Deo ac virtutis excelsioris exercendae, consociantur sub regimine spiritualis superioris, qui veluti patris munere erga eos fungitur.

communis, quod non modo in dominum, sed in servum etiam redundet. Servus enim etsi, prout talis, non seipsum sed domini utilitatem spectet; tamen non idcirco hominis et personae dignitatem amittit, quam a se abdicare nemo potest. Quare finis rationem retineat opus est, vi cuius non modo in aliorum, sed in suum quoque bonum operetur. Atque hinc norma desumitur, qua famulatus conditiones temperandae sunt, ne ab honestate deficiant.

26. **Non proprie oritur a natura.** Societas herilis ex nullo naturae iussu originem habet, sed ex institutione humana. Multiplicato enim humano genere, et vi proprietatis divisione rerum inducta, inaequalitas conditionis exorta est ob fortunae vices et diversam singulorum industriam vel parsimoniam. Hinc ex una parte nonnullorum opulentia, ex alia nonnullorum egestas emersit; atque ita factum est ut illi horum opera, hi illorum subsidio et opibus indiguerint. Sponte sua igitur utrique ad conveniendum inter se adducti sunt ac stipulandum ut hinc ad alterius emolumentum servitium exhiberetur, illinc pro mercede alimenta, pecunia, vestes atque his similia suppeditarentur. Quare famulatus, rite institutus, a iure quidem naturae non praecipitur, cum ad finem naturae rationalis necessarius non sit; sed iuri naturae non adversatur, cum eumdem finem non imminuat, et medium honestum contineat vitae indigentiis opitulandi. Immo remote ex ipsa natura originem aliquo modo habere dici potest, quatenus ex illa stabilis proprietatis ius emergit, et diversitas tum ingenii, tum prudentiae, tum ceterarum virium, quibus homines sive quoad corpus sive quoad animum inter se multifariam differunt.

Unde in bonum non solum domini sed etiam ipsius famuli herilis societas redundat, immo in emolumentum totius societatis humanae. Hinc enim efficitur, ut alii vilioribus atque operosioribus familiae muneribus liberati, vacare possint studio artium et scientiarum, quae tantopere generis humani intersunt; contra alii, qui opibus et ingenio carent, felicius sub tutela et opulentia domini vitam agant.

27. **Mutua officia inter famulum et dominum.** Quoad officia, quae ex hac societate nascuntur, domini partes erunt mercedem famulo fideliter solvere, tum quae ad vitam alendam et conservandam sunt necessaria suppeditare, iniusta onera non imponere, sed imperia pactis et viribus dimetiri. Praecipue vero menti domino esse debet, famulum ut alium hominem esse tractandum, qui licet quoad familiae negotia subiectus ipsi sit, tamen quoad naturam est aequalis et ad eumdem finem destinatus. Quare sedulo curandum est ut bonis moribus ornetur, atque perfectionem propriam hominis adipiscatur. Famulus

vero vicissim domino honorem, reverentiam et obedientiam in praeceptis, quae honesta sunt, exhibere tenetur, eiusque res sollicite et diligenter tueri. Praestare insuper debet opera, de quibus pactus est, tum domesticarum rerum et personarum utilitati et custodiae pro viribus invigilare.

28. **Quid de servitute, proprie accepta.** Quae dixi communem respiciunt, qui nunc viget, famulatum. Quoad illud autem servitutis genus, quod mancipia efficiebat, distinguendum est. Nam si mitius intelligatur, prout ad solas operas restringitur, etsi perpetuo et quoad filios etiam, obligandas; nihil ex iure naturae depromi potest, quod eius iniustitiam absolute demonstret. Homo enim dominus est operarum suarum, ac proinde de iis pacisci potest, atque ex rationabili causa alteri in perpetuum mancipare. Tantum de ea dici potest, homini minus congruere et cum exquisitiore cultura societatis non satis conciliari. Sin autem mancipatio illa strictissime accipitur, quatenus servum omni prorsus iure expertem faciat, ipsamque eius exsistentiam in bonum alterius ordinet; tunc manifeste erit naturae repugnans. Rationi enim plane adversatur, ut homo dignitate sua spolietur, circa quam nemo ius habet, ac mere in rem et medium utilitatis alienae transformetur, quasi brutum aut ens inanime. Homo quilibet hoc ipso, quod humanitatis est particeps, ornatur iuribus, quae alienari nequeunt, et ceteris hominibus, quoad ea quae naturam respiciunt aut ex natura proficiscuntur, aequalis prorsus habendus est. Porro ex hac naturae aequalitate omnino sequitur ut alter ad alterum ex integro referri nequeat, sed quisque, aeque ac reliqui, rationem finis retineat respectu rerum, quae in mundo sunt. Hinc operationes aliquas habeat necesse est, quae eius utilitatem spectent, et personalem independentiam praeseferant. Haec omnia cum conditione mancipii, strictissime sumpti, omnino pugnant.

Neque ius belli, cui potissimum origo eiusmodi servitutis tribui solet, vim ullam habere poterat ad eam legitimam et honestam efficiendam. Quod enim immutabili rerum ordini contradicit, nulla vi iustum effici potest. Bellator autem nonnisi dum actu in iusto bello pugnat, seu dum necessitas urget repellendi vim hostilem, ius utendi gladio revera possidet. Ubi vero pugna desierit, ius eiusmodi omnino cessat, nec nisi legibus iustitiae et aequitatis, prout naturam humanam decet, locus relinquitur, ad quarum praescriptum controversiae, qua supersunt, componendae sunt.

Nihilominus, haec tanta humani generis iniuria adeo apud ethnicos populos grassabatur, ut fidem omnem excedere videatur. Saepe in-

tegrae gentes servituti illi addicebantur, ut Penestae apud Thessalos, et Ilotae apud Lacedaemones. Athenis supra quatuor centena millia mancipiorum, vix viginti millia civium recensebantur. Quid dicam de Roma, domina totius orbis, in qua turba mancipiorum sic excreverat, ut plusquam tres incolarum partes complecteretur? Tantum flagitium inde defluxit, quod Paganismus ideam humanae excellentiae penitus obliteraverat; atque, inducta *Statolatria*, omnem hominis dignitatem ex iure civitatis sic repetebat, ut is, qui *civis* non erat, in *hominum* numero non reputaretur. Christianae Religioni acceptum referri debet, quod, instaurato conceptu personalitatis humanae, paulatim a foedo hoc ulcere genus humanum curatum sit.

CAPUT SECUNDUM

DE SOCIETATE CIVILI.

29. **Quid societas civilis.** Sola familia, per se seorsum inspecta, indigentiae humanae plene cumulateque opitulari minime potest. Nam domestica societas hoc tantum proprie spectat, ut homo individuus veluti compleatur, conservetur et quasi perennitate vi filiorum afficiatur. At praeterea, ipsa persona humana, iam sic completa et permanens, amplificanda quodammodo est, ulterius perficienda ac maioribus veluti spatiis explicanda. Quod ut obtineatur, largiora quaeruntur subsidia vi maioris societatis, qua stabiliter ipsae familiae invicem copulentur, eoque numero, qui satis superque sit ad plene satisfaciendum humanis necessitatibus evolvendasque vires, quibus homo ad perfectionem sibi consentaneam nititur. Eiusmodi igitur familiarum congregatio, iam antea in vicos et pagos coalescentium, quae subveniendi humanae indigentiae et perfectibilitati sufficientia media complectitur, civitas nuncupatur; quae proinde definiri posset: *Coetus perfectus hominum, iurium tuendorum et communis felicitatis gratia sociatus* (1). Haec societas, ut patet, novas relationes homini affert,

(1) « Cum omnis communicatio hominum ordinetur ad aliquid necessarium vitae, illa erit perfecta communitas, quae ordinatur ad hoc quod homo habeat sufficienter quicquid est necessarium ad vitam. Talis autem communitas est civitas. Est enim de ratione civitatis quod in ea inveniantur omnia quae sufficiunt ad vitam humanam, sicut contingit esse. Et propter hoc componitur ex pluribus vicis, in quorum uno exerceatur ars fabrilis, in alio ars textoria, et sic de aliis. Unde manifestum est quod civitas est communitas perfecta. » S. Thom. in 1.m *Politicorum*, lect. I.

cum ipsum veluti partem efficiat novi corporis; et novum principium ordinis exquirit, quo socii ad communem scopum atque utilitatem stabiliter dirigantur.

30. **Tractationis partitio.** De hae igitur Societate in hoc capite disserere opus est, ut dignoscamus quae iura et officia exinde profluant. Quod ut breviter et ordinate fiat, haec potissimum nobis explicanda videntur: nimirum Civilis Societatis origo, scopus, structura, formae regiminis, potestas eiusque functiones, officia inter imperantem et subditos. Ex quo patet, a nobis hic tractanda suscipi principia universalia *Iuris publici;* seu principia illa iuris naturalis, quae civilem societatem generatim respiciunt, atque omnibus Statibus communia sunt (1).

Articulus I.

De naturali hominis socialitate.

31. **Error protestantium.** Auctores fere omnes protestantes, qui de iure naturali scripserunt, civilem societatem nonnisi a libera hominum conventione derivarunt. Hinc hypothesim *status naturae,* ut aiunt, commenti sunt, qua homo extra consortium ceterorum viveret; eamque alii ut *factum* reale, alii ut solam *fictionem,* scientifice requisitam, proposuerunt. Sed posteriores hos refellere non oportet; cum satis per se clareat, pessimam esse philosophandi rationem: fictionibus uti ad rerum naturam et relationes internoscendas. Poterit utique mens abstractione sua, in obiecto quod contemplatur, respectus varios distinguere, atque cogitationem ab uno avocare et ad alium convertere. Id non modo utile sed necessarium plerumque est, ad rem gradatim examinandam et distinctius comprehendendam. At fabellis delectari et hypothesibus, quae commenticiae prorsus sint; id nedum utilitatem nullam affert, sed obiecti vestigationem confundit, et falsis illationibus pandit aditum. Restat igitur ut eorum tantum sententiam discutiamus, qui *statum* illum *naturae* non tamquam fictitium, sed tamquam historicum protulerunt; inter quos praecipue eminent Hobbes et Rousseau.

(1) Notio *Iuris publici* primum data est ab Ulpiano illis verbis: « Huius studii *(nempe Iuris)* duae sunt positiones: *publicum* et *privatum.* Publicum ius est quod ad Statum rei Romanae spectat; privatum quod ad singulorum utilitatem. » *Digestorum,* l. I, c. 1; et *Institutionibus Iustiniani,* l. I, c. 1.

Unde Ius illud, quod non ad solum *Statum rei Romanae* sed ad *Statum uniuscuiusque Reipublicae spectat,* merito *dici* potest. *Ius publicum universale.*

32. **Systema Hobbesii.** Itaque Hobbes, recentis materialismi signifer, humanam societatem sic explicat, ut ab egoismo et effrena quadam licentia exordiens in teterrimum despotismum sanciendum terminet. Etenim cum omnes hominis facultates ad solam sensibilitatem reduxisset, eiusque finem et normam operandi in voluptate collocasset; genus humanum a civili consortio per se alienum esse opinatus est. Atque id satis congruenter. Nam voluptas, cum principium sit mere subiectivum, nonnisi ad egoismum adducit: qui certe mutuae benevolentiae, atque ideo socialitati, reluctatur. Quare statum naturalem hominis in eo positum fuisse dixit, ut segregem vitam ageret, in qua omnibus ad omnia ius inesset, et sola vi lites terminarentur. Exinde in singulis voluntatem nocendi aliis et mutuum bellum effloruisse; quod nunquam finiri poterat, propter aequalitatem virium, quibus bellantes instruebantur. Nam, etsi aliqui praestarent robore; tamen alii, qui imbecilliores erant, debilitatem virium astutia et fraude compensabant. Hinc communis timor hominës adduxit ad societatem inter se paciscendam: ut sic, metu aliorum liberati, propriae conservationi consulerent et captis rebus pacifice fruerentur. Statu igitur naturali relicto, civilem condiderunt, ex quo ius proprietatis et cetera iura atque mutua officia dimanarunt.

Sed initum pactum et alia bona, quae inde procedunt, servari non possent, nisi adesset potestas aliqua, quae egoismum singulorum sibi subderet et in officio contineret. Quae sane potestas maxima sit oportet et limite carens; siquidem, quo fortior erit, eo certior et stabilior communis tranquillitas permanebit. Hinc enatum summum imperium; translatione facta a singulis civibus omnium propriarum virium et voluntatum et iurium in personam aliquam physicam vel moralem, quae in ceteros dominaretur. Quare, civilis potestas per se omnino absoluta est ac nullis adstricta legibus, eique obsistere subditi nunquam possunt, etiamsi iniusta et impia praecipiat. Immo civibus ne examinare quidem fas est, utrum licita sint necne, quae a politica auctoritate iubentur; et obedientiam illi denegare, in rebus etiam manifeste inhonestis, habendum erit tamquam perduellionis crimen. Denique illa potestas praeest etiam religioni et interpretationi doctrinae revelatae, licet ad id praestandum adminiculo Episcoporum iuvetur (1).

33. **Systemae Rousseau.** Ut Hobbes in mutuo bello, sic Rousseau statum naturalem hominis in vita solivaga et silvestri, atque ad conditionem belluarum maxime accedente reposuit. Ait enim homines in

(1) In libro cap. *De Cive*, cap, 1 et 8; et in *Leviathan*.

primaeva origine, etsi perfectioribus, quam cetera animantia, organis instruerentur; illis tamen longe imbecilliores exstitisse. At victu asperam vitam degentes, sine tectis et sine domibus, inter nemora et sub specubus habitantes, assidue cum belluis conflixisse; atque exinde magnum robur et ferocitatem adeptos esse. Cum vero nonnisi animalibus operationibus exercerentur, bestiarum industriam imitando ad earum instinctum pervenisse. In hoc statu nihil, quod sensum excederet, nullum cultum erga Deum, nullum officium erga alios homines, nullius sermonis usum, nullam honesti aut turpis ideam habuerunt. Hoc tamen bestiis distabant, quod libertate uti poterant et rationis compotes effici, quod nonnisi post multa saecula intercidit. Iam vero eiusmodi vivendi ratio statui politico et sociali maxime anteponenda est, utpote quae hominis naturae et libertati magis congruat; ab eaque deinceps homines arbitratu suo recesserunt, ac pactione inita inter se, quae contractus socialis appellatur, civilem societatem efformarunt. Haec quidem Rousseau (1).

Sic statum civilem homini prorsus adventitium facit, utpote ab eius natura minime pullulantem, sed mere genitum ex pacto et libera voluntate sociorum. Quomodo autem exinde publicam auctoritatem derivare conetur, id, aptiore loco, inferius explicabimus.

PROPOSITIONES.

34. Propositio 1ª. *Hobbesii systema absurdum est.*

Prob. Hobbes, ut diximus, statum naturalem hominis in perpetuo bello reposuit omnium in omnes. Iamvero si ita esset, homo vi naturae longe inferioris conditionis esset, quam bellua. Haec enim, etsi cum aliis feris diversae speciei saepe dimicet, tamen cum suis similibus pacem alit. Sic nunquam visus est leo leoni pugnam inferre, aut tigris tigridem lacessere. Solus homo, si superis placet, vi naturae perpetuum bellum ageret cum ceteris hominibus. At, ut omittam innatam propensionem, quam boni omnes experiuntur, a quibus iudicium naturae sumi debet; certe pueri, in quibus nondum natura abusu libertatis vitiata est, exemplo suo Hobbesianum delirium refellunt. Nam cum primum aequalibus occurrunt, non simultatis et odii, sed dilectionis potius et benevolentiae signa exhibent, seque ab illis separari graviter ferunt. Neque id mirum est; siquidem, ut alias dixi, ipsa naturae similitudo hominem ad alios amore prosequendos impellit.

(1) *Discours sur l'orig. et les fond. de l'inég. parmi les hommes.*

Sed, ne multa persequar, hoc uno contra Hobbesium utar argumento. Status naturalis ille est, qui a natura praecipitur, et innatae hominis inclinationi respondet. Atqui is non bello, sed pace continetur. Natura enim ordinem homini servandum iubet; ad eumque rationis, quae potior in homine pars est, maxima propensione connitimur. Iam vero ordinis conservatio pacem constituit; siquidem non aliunde bellum, sive internum, sive externum, in nobis oritur, nisi ex eo quod perturbetur harmonia relationum, quae inter diversas partes quibus constamus, aut inter nos et alios homines intercedunt. Ductu igitur et imperio naturae non ad bellum, sed ad pacem ferimur; immo ipsa bella, si quando geruntur, nonnisi pacis cupiditate geruntur.

Haec de principio ipso, ex quo profectus est Hobbes: ut nihil addam tum de interitu ad quem moralitatem adducit, eam a libera tantum pactione derivans; tum de nefaria tyrannide, sub qua humanae personae dignitatem in subditis perimit. Nemo enim unquam, praeter Hobbesium, tam impudenter civilem potestatem adulatus est, ut eius respectu civibus non modo ius omne et proprietatem, verum etiam iudicium adimeret circa bonitatem vel malitiam actionum, quae imperantur.

35. Propositio 2ª. *Absurdum est systema Rousseavii.*

Prob. Haec doctrina tam evidenter rationi repugnat, ut nonnulli existimarint, eam non ad factum enarrandum, sed ad corruptos illius temporis mores deflendos, tamquam elegiacum carmen, ab auctore fuisse traditam. Sed quidquid de blanda hac interpretatione sit, certe fabula, de qua agitur, tot scatet absurdis, ut simile aliquid vix aeger somniare potuisset. Nam hominem, qui essentialiter rationalis est, ratione destitutum et solis operationibus sensilibus instructum fingit in eo statu, qui, utpote naturalis, naturae summopere congruisset. Deinde, homini, sic intelligentia et usu rationis orbato, libertatem concedit, quae usum rationis subaudit, eaque remota ne concipi quidem potest. Tandem, belluinam illam vitam hominis maxime propriam esse statuit; et tamen universum genus humanam ab ea recessisse fatetur! Hae similesque absurditates ipsam hypothesim intrinsecus afficiunt, ac sibi non constare demonstrant; ut omittam carentiam absolutam cuiusvis fundamenti, quo saltem verisimilis reddenda erat. Eiusmodi igitur reiectis nugis, ad veritatem constabiliendam veniamus.

36. Propositio 3ª. *Homo socialis est natura sua.*

Prob. I. ex facto. Nam ubique terrarum homo aliqua societate, plus minusve culta, vel etiam, si placet, barbara continetur. Neque id recentem habet originem, sed cum ipsis humani generis primordiis

plane confunditur. Nam quoad longissime praeteriti temporis memoriam revocamus et vetustarum aetatum monumenta consulimus, hominem initio in domestica societate creatum, deinceps succrescentibus familiis semper convictu aliquo sociali gaudentem comperimus. Iamvero factum universale, perpetuum, constans, non aliunde oriri potest, nisi ex propensione naturae. Ergo homo non segrex et solitarius, sed socialis et ad convictum cum aliis a natura ordinatus esse dicendus est. Ad rem Victor Cousin: « Quando dicitis hominem natura sua socialem non esse, vos hypothesim inducitis. At quaenam experientia vobis elargitur ius affirmandi hominem ad societatem ineundam minime rapi? Addo etiam: ecquod factum ad societatem humanam in dubium revocandam argumenta praebet? Cavete, ne homo, quem in statu naturali constituitis, antequam socialis evadat, non verus homo sit, sed ens ratione confictum. An unquam natura humana alibi, quam in societate, se evolvens deprehensa est? Differentia temporum, locorum, stipitum, diversitate quidem aliqua principium socialitatis affecit, eidemque formas inter se discrepantes impertiit: sed principium ipsum sub hisce varietatibus semper unum idemque viguit, omnesque contrarios conatus superavit, et obstacula edomuit, quibus impegit. Si forte obscurari, quoties memoranda quaedam innovatio contigit, ac fere extingui in dissolutione aliqua generali visum est; mox iterum apparuit, nova quidem indutum forma, sed longe potentiore ac sanctiore vi praeditum. Quod cum ita sit, quis mihi ius adimet inferendi, hominem natura sua socialem esse? Factum, quod semper et ubique producitur, utcumque vices mutentur humanae, quid aliud profecto erit, nisi naturae lex? An aliter leges, quae mundum materialem gubernant, a Physicis colliguntur (1)? »

Prob. II. ex naturali hominis indigentia. Nam hoc inter hominem et bruta animantia discrimen interest, quod haec iam a nativitate suscipiunt ea, quae ad eorumdem conservationem et tutelam requiruntur; homo contra his omnibus destitutus nascitur, ita ut ad illa sibi comparanda rationis usu atque aliorum ministerio indigeat. Ergo, ut ad rationis evolutionem, sic ad societatem cum aliis homo vi naturae ferri dicendus est; nisi inferioris conditionis, quam bruta, per delirium haberi velit. Apposite S. Thomas: « Naturale est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia. Quod quidem naturalis necessitas declarat. Aliis enim animalibus natura praeparavit cibum, tegumenta pilorum,

(1) *Cours d'hist. de philos. mor.* p. 1, lect. VI.

defensionem, ut dentes, cornua, ungues, vel saltem velocitatem ad fugam. Homo autem institutus est nullo horum sibi a natura praeparato, sed loco omnium data est ei ratio, per quam sibi haec omnia officio manuum posset praeparare, et ad quae omnia praeparanda unus homo non sufficit. Nam unus homo per se sufficienter vitam transigere non posset. Est igitur homini naturale quod in societate multorum vivat. Amplius, aliis animantibus insita est naturalis industria ad omnia ea, quae sunt eis utilia vel nociva, sicut ovis naturaliter aestimat lupum inimicum. Quaedam etiam animalia ex naturali industria cognoscunt aliquas herbas medicinales et alia eorum vitae necessaria. Homo autem horum, quae sunt vitae suae necessaria, naturalem cognitionem habet solum in communi, quasi eo per rationem valente ex universalibus principiis ad cognitionem singulorum, quae necessaria sunt, pervenire. Non est autem possibile quod unus homo ad omnia huiusmodi per suam rationem pertingat. Est igitur necessarium homini quod in multitudine vivat, ut unus ab alio adiuvetur, et diversi diversis inveniendis per rationem occupentur (1). »

Prob. III. ex facultate loquendi. Home tantum inter cetera animantia sermone fruitur vi naturae. Atqui sermo est vinculum societatis, et ad communicandum cum aliis totus quantus est ordinatur. Ergo naturae intentio in homine procreando minime fuit ut ipse vitam solitariam ageret, sed ut consortio ceterorum uteretur. Hoc etiam argumentum affertur a S. Thoma, sic aiente: « Hoc etiam evidentissime declaratur per hoc, quod est proprium hominis loquutione uti, per quam unus homo aliis suum conceptum totaliter potest exprimere. Alia quidem animalia exprimunt mutuo passiones suas diversis modis. Magis igitur homo est communicativus alteri, quam quodcumque aliud animal quod gregale videtur, ut grus, formica et apis (2). » Et alibi clarius quoque idem argumentum exponit, quatenus natura, cum nihil praepostere agat, nequit tribuere medium ordinatum ad finem aliquem, quin subiectum ipsum ordinet ad finem illum; « Cum homini datus sit sermo a natura, et sermo ordinetur ad hoc quod homines sibi invicem communicent in utili et nocivo, iusto et iniusto et aliis huiusmodi; sequitur, ex quo natura nihil facit frustra, quod naturaliter homines in his sibi communicent. Sed communicatio in istis facit domum et civitatem. Igitur homo est naturaliter animal domesticum et civile (3). »

(1) *De regimine Principum.* lib. I, cap. 2.
(2) Loco superius citato.
(3) In librum 4 *Politic.* lect. 1.

Prob. IV. ex innata animi benevolentia. Homo sic comparatus est natura sua, ut ad communicandum cum aliis eorumque necessitati subveniendum maximopere inclinetur. Sic qui scientiam possidet, cohibere se nequit quominus eam exterius manifestet; qui ob faustum eventum laetitia exsultat, aut ob tristem casum dolore tabescit, alios secum laetari aut condolere cupit; nec quidquam aegrius fert, quam solitudinem, atque amicorum consortio privari. Itemque, si in alios moerentes aut hilares incidit, illico eorumdem affectuum particeps efficitur; si vero quemquam calamitate aliqua iactari perspicit, statim impellitur ad eius indigentiae opitulandum, sive opera, sive re, sive saltem consilio bono.

Prob. V. ex perfectibilitatis conceptu. Homo perfectibilis est natura sua, idque inter praecipuas eius praerogativas adnumeratur. Sed perfectibilitas ad actum adduci nequit, sine societate et plurium inter se collatis viribus. Ergo homo vi naturae ad societatem tendit. Et sane, nisi divisis muneribus, quisque aliorum auxilio fultus, peculiari operi nervos intendat et praecedentium generationum laboribus adiutus propria inventa nepotibus transmittat; humanum genus semper eodem gradu consisteret, ac valde angustis perfectionis terminis concluderetur. Singuli enim homines veluti fragmina sunt quaedam integrae naturae; quae qualis sit et quantum valeat, non in uno aut altero seorsum explicat, sed in tota collectione, quae nunquam abrupta ad vires suas evolvendas augendasque contendit.

Prob. VI. ex rationis dictamine. Ratio ordinem servandum et amplificandum iubet. Atqui ordo sive in implendis officiis, sive in propriis tuendis iuribus, sive in colendis artibus aut scientiis, sive in ceteris animi virtutibus explicandis, in plurium societate maximopere elucet. Ergo ratio ad societatem ineundam iussione sua homines impellit. Unde sapienter Tullius aiebat: *Nihil principi Deo in rebus humanis esse gratius, quam homines habere inter se societatem ordinatam et perfectam, quae civitas dicitur* (1).

Hinc sequitur societatem ipsam respectu sociorum habere rationem non *finis* sed *medii*. Idcirco enim initur et quaeritur, ut defectum suppleat singulorum, qui seorsum per se vel nullo modo vel aegre et difficulter sibi consulerent ac finem consequerentur, ad quem ordinantur a natura.

(1) *De Amicitia.*

Solvuntur difficultates.

37. *Obiic.* I. *ex Rousseau.* Ut status naturalis hominis dignoscatur, ipsum exuere oportet omnibus donis superadditis et facultatibus arte acquisitis. His autem demptis, homo silvestris omnino ac segrex apparet, nec nisi sensationibus tantum instructus. II. Ideae universales ope sermonis comparantur. At sermo homini naturalis non est. In statu igitur naturali homo caret ideis universalibus. III. Multi reperti sunt homines in America et Africa ac locis polo proximis belluarum more viventes, sine religione, sine legibus, sine moribus; cuiusmodi sunt Hurrones, Hutentotti, Laponii, aliique. At hi in statu naturali manebant. Ergo status naturalis hominis a belluino minime differt.

R. In primis falsum est exuendum esse hominem omnibus perfectionibus arte acquisitis, ut status eius naturalis deprehendatur. Hae enim si hominis naturae sunt consentaneae et ex principiis evolvuntur eidem inditis, naturalem potius eius statum constituunt. Status enim naturalis ille est, qui a principiis naturae procedit, et ad quem res omnis a natura ordinatur et promovetur. Deinde etiamsi ope abstractionis homo exuatur perfectionibus arte acquisitis, non tamen talis superest, qualem Rousseau comminiscitur. Non enim sola sensibilitate ornatum se offert, sed etiam ratione, quae essentialis homini est; tum etiam superest societas domestica, sine qua homo nec nasci nec conservari potest, atque insita propensio ad civitatem efformandam.

Ad secundum reponimus, utrumque a veritate deficere: nimirum ideas generales a sermone pendere, et sermonem homini naturalem non esse. Idearum enim universalitas non a vocibus, quae ideas subaudiunt, sed ex abstractione oritur, quae facultas ad intelligentiam pertinet et non loquelam sed obiecti perceptionem reposcit. Sermocinatio autem opus naturae est, quae organa ad articulatas voces edendas nobis conformavit, et vim concessit associandi ideas cum signis.

Quoad tertium, nemo est qui non sentiat in praesenti historiae luce Rousseavium coecutire in describenda conditione earum gentium. Etsi enim illae barbaris moribus utuntur; haud tamen ea stupiditate laborant, quam ipsis fabulator noster appingit. Nam certe rationis usu fruuntur, ac Dei legisque naturae notionem, utcumque depravatam et erroribus implexam, aliquam tamen possident, et consortio non solum domestico sed etiam, ex parte saltem, politico continentur. Ceterum quidquid sit de miseris eiusmodi nationibus, probandum esset Rousseavio earum conditionem naturalem esse et non potius recessum de-

fectionemque a naturali statu, propter peculiares circumstantias, in quas fortuito inciderunt. At de Rousseavio satis.

Obiic. II. *ex Hobbes.* In statu naturae quisque ius habet ad omnia. Hinc sequitur laedendi voluntas et mutuum bellum omnium in omnes. Nec vero eiusmodi nocendi libido ex eadem causa omnibus innascitur. Nam homines in statu naturae vel sunt modesti et suas vires aeque aestimantes, vel sunt ferocis ingenii ac tales, ut nil sibi non arrogent. Si hoc contingat, profecto hi ad alios iniuria afficiendos incitantur; sin primum, voluntas laedendi in illis exoritur ex necessitate se tuendi ac res suas suamque libertatem vindicandi. Deinde, ingenia diversa sunt et mutuo dissentiunt. Dissensus autem odium et contemptum parit; atque hinc nocendi desiderium et bellum. Demum, nisi ad mutuum bellum natura homines inclinasset, cur viatores arma gererent, cives fores domorum clauderent, suprema potestas militias instrueret, et similia?

R. Hobbes his argutiis ineptire nemo non videt. Nam ius illud omnium ad omnia, non modo ex systemate resultat, quod falsum esse superius demonstravimus; sed etiam pugnantibus inter se conceptibus constat. Et sane ita cuivis homini competeret, ut a ceteris aequo iure impediri et omni effectu destitui posset. At, quaeso, quodnam novum genus iuris id esset, quod nullus revereri teneretur, sed omnes sine iustitiae iactura infringere possent? Nonne ad essentiam iuris pertinet, ut ceteros plane ad officium obliget?

Quod addit de differentia inter temperantes homines et violentos, id non ad roborandam sed ad infirmandam potius eius sententiam dictum videtur. Nam si modesti illi homines suas vires aequi pendunt, et aliis idem, quod sibi, permittunt; inter se pacem procul dubio servabunt. Bellum igitur ab iis excluditur; quod ad summum inter bonos vigebit et malos, qui ad inferendam iniuriam parati sunt. Sed ne id quidem ab inclinatione naturae procederet, sed a morum perversitate, qua homines nequam seipsos inquinarunt et ad laedendos alios permoventur. Quid autem fert natura, non a pravorum hominum sed a bonorum consuetudine diiudicandum est.

Ingeniorum vero certamen in primis commune non est. Multi enim pacifica mente donantur et aliis facillime acquiescunt. Qui vero ab aliis discrepant, hi, si cordati sint et prudentes, satis intelligunt opinionum differentiam nil concordiae voluntatum detrahere oportere. Ac si quando contrarium accidit, id non ab ordine naturae, sed a defectu individuali repetendum est.

Denique postrema difficultas, si quid valeret, bellum non modo in

statu naturae sed etiam in civili probaret. Nam, etiam societate constituta, cautiones illae adhibentur. At neutrum revera probat. Non enim, quia natura ad alios laedendos inclinet, quisque a violentia aliorum munire se studet; sed quia multi sunt, qui, naturali benevolentia posthabita, ab ordine naturali recedunt, idcirco, ad horum violentiam propulsandam praesidia privata et socialia conquiruntur.

Obiic. III. Si ratio civilem societatem dictaret; nemo posset licite extra hunc statum vitam degere. Atqui id falsum omnino est. Nam saepe homines nonnulli cum laude se in solitudinem receperunt; atque id multo magis fas esse potest familiae, quae domestica adiungit adminicula.

R. *Dist. mai:* Si ratio eam dictaret singulis, et quidem absolute tamquam finem, *conc;* si generatim, et singulis relative tamquam medium, *nego.*

Licet societas naturalis homini sit, tamen sine iniuria naturae potest inveniri familia, quae extra civile consortium vitam ducat, praesertim si magno numero personarum constet. Sic Patriarchae nonnulli, etiam tempore quo civitates florebant, vixere seorsum. Cum enim tendentia ad societatem subordinata sit fini ultimo et officiis quae inde consequuntur; si familia forte adsit, quae certo dignoscat se posse extra civile consortium in hunc finem obtinendum incumbere, et agrorum atque pecorum cultu sibi satis providere; ea procul dubio nulla obligatione tenetur ad societatem ampliorem, quae civilis dicitur, retinendam vel ineundam.

Hinc etiam apparet quod si quis divino ductu in solitudinem agitur, ut se divinae contemplationi penitus addicat, et, cura perficiendi animum contentus, ceteris vitae commodis, quae a civili societate proveniunt, se libenter abdicet; is profecto altius vitae genus init, quam sit vulgare et commune ceterorum hominum, in societate degentium. Proinde non vituperatione, sed laude, non contemptu, sed admiratione est dignus. Verum si ab hac vivendi ratione, quae supernaturalibus fulcitur adminiculis, mentem abstrahimus, et solum naturalem ordinem consideramus; profecto status solivagus, extra ceterorum hominum convictum, etsi nullis naturae praeceptis absolute prohibetur, tamen ordini rationis non conformatur.

ARTICULUS II.

Quid socialitatem hominis ad actum reducat.

38. **Exquiritur factum aliquod.** Si homo, ut vidimus, socialis est natura sua; iam societas non opus factitium et plane liberum, quemadmodum Hobbes et Rousseau somniarunt, sed ut opus a natura intentum et requisitum habenda est. Iure igitur meritoque naturalis esse dicitur. Id enim naturale est, quod naturae respondet; societas autem respectu hominis non modo fundamentum habet in natura, sed etiam a natura, exceptis casibus quos innuimus, positive praescribitur.

At quoniam naturae ordinatio factum semper aliquod exigit, vi cuius concreta et realis evadat (sicut ipsa essentia hominis nonnisi per factum creationis exsistentiam induit); hinc est ut quaeri possit quid proprie socialitatem hominis ad actum reducat et concretam efficiat.

PROPOSITIONES.

39. PROPOSITIO 1ª. *Homo per factum ipsum exsistentiae, quam recipit, in societate cum aliis aliquo modo constituitur.*

Prob. Nam homo non modo in familia nascitur et educatur (quae certe societas quaedam est); sed etiam vi naturalium relationum, quibus erga alios homines devincitur, cum iis universalem quandam societatem efformat, quae *humana* appellari posset. Profecto si societas non aliud sonat, quam consensum voluntatum et operationum pro scopo aliquo, collatis viribus, obtinendo; nemo non videt, homines, quotquot exstant, societate quadam sub Deo, omnium principe et gubernatore, contineri; siquidem hoc ipso, quod lucem hauriunt, eumdem finem, eamdem legem a natura proficiscentem, idem vinculum recipiunt mutui amoris, quo alter alteri auxilium opemque afferat, ad bonum commune omnibus, nempe felicitatem, consequendum.

Verum eiusmodi societas nimis generalis est et vaga; tum etiam sanctione visibili et forma positiva caret, ad quam perfecto modo adipiscendam genus humanum paulatim tendit. Praeterea, illa societas nimium distat ab hominibus singularibus; qui certe antequam cum toto genere humano suas relationes explicant, eas explicent necesse est cum propinquioribus, sive personis sive familiis, quae ipsis arctius copulantur, et quarum consortio egent ad sufficientem tutelam et perfectionem sibi procurandam. Haec igitur magis vicina societas, quae

civitas et generalius *corpus politicum* nominatur, ea est, de qua hic loquimur; et sine qua homo nec sibi satis providere, nec sua iura tueri, nec aliorum subsidio stabiliter uti, nec se atque alios ad debitam perfectionem adducere posset.

40. Propositio 2ª. ***Factum naturale et primigenium, a quo societas civilis in concreto originem ducit, est ipsa familiarum ex eodem stipite propagatio.***

Prob. Non negamus, causam, quae politicae consociationi actum impertiit, generatim esse potuisse quodvis factum, ex quo mutua hominum et familiarum iura et officia ita ligarentur, ut stabilitatem ac veram unitatem induerent, ad commune bonum pacifice et ordinate comparandum. Eiusmodi factum, pro varietate personarum, locorum ac temporum, multiplex esse potuit. Alicubi enim fortasse fuit consensus plurium familiarum, inter se aequalium, quae vel amore se tuendi contra pravorum impetus, vel desiderio communis subsidii stabiliter obtinendi, vel alia quavis de causa in consortium vitae civilis paulatim convenere. Alibi oriri potuit ex violentia potentis cuiusdam, qui iure vel iniuria vicinos subegit, atque ad convictum cum suis sub propria ditione adstrinxit. Oriri etiam potuit ex adventu peregrinantium aut colonorum quorumdam, qui in territorium praeexsistentium incolarum recepti sunt; vel aliis quibuscumque eventis, quae inter personas vel familias fixae societati efformandae occasionem obtulerunt. Verum haec fortuita sunt et mutabilia, eorumque peculiaris indagatio, pro singularum rerumpublicarum nativitate describenda, non ad philosophiam sed ad historiam pertinet.

Hic factum quaerimus, quod per se et necessario a natura pullulet, respectu civitatis producendae, quodque ceterae causae subaudiant ac, prout possunt, imitentur. Hoc factum aliud non est quidquam, nisi familiarum propagatio, quae, ex primo stipite ortae tamquam surculi et rami, vincula, naturae manibus nexa, inter se retinuerint ad conferendas mutuo vires, et, servatis cuiusque iuribus, communi felicitati operam navandam. Et sane familia ita est societas quoad domesticum gyrum completa, ut tamen respectu hominis absolute imperfecta sit et ad plene satisfaciendum humanis indigentiis minime sufficiens. At imperfectum non idcirco a natura progignitur, ut tale permaneat; sed ut in perfectum gradatim mutetur, atque ad hoc inclinationem recipit, a qua assidue incitatur et promovetur. Ergo, iuxta naturae ordinem et insitam naturae vim, familia huc tendit, ut in societatem absolute perfectam transformetur, quae homini iuvando et perficiendo plene suppetat. Haec autem est civitas, vel politicum corpus, quod nonnisi

ex perfecto hominum consortio exsurgit, in commune bonum conspirantium. Ad rem Tullius: « Cum hoc sit natura commune omnium animantium, ut habeant libidinem procreandi, prima societas in ipso coniugio est, proxima in liberis; deinde una domus, communia omnia. Inde autem est principium urbis et quasi seminarium reipublicae. Sequuntur enim fratrum coniunctiones, post consobrinorum sobrinorumque; qui cum una domo iam capi non possint, in alias domus, tamquam in colonias, exeunt. Sequuntur connubia et affinitates, ex quibus etiam plures propinqui; quae propagatio et soboles origo est rerumpublicarum (1). »

En ad vivum expressa genuina civitatum et populorum generatio, quae non minus rationi quam historiae respondet. Si enim monumenta scrutamur antiquarum et celeberrimarum gentium; eas non aliunde initio natas et in societatem politicam coaluisse comperimus, quam ex alicuius insignis familiae successiva propagatione. Quare patet, civilem societatem naturalem appellari, non modo quia hominis naturae apprime consonat, et omnia, quae in ipso sunt, ad illam ineundam impellunt; verum etiam quia id, quod hanc ordinationem et propensionem explet, si in primo suo fonte consideretur, factum aliquod naturale est, nempe hominum et familiarum multiplicatio per coniugium.

Solvuntur difficultates.

41. *Obiic.* I. A voluntate singularium privatorum pendet ne succrescentes familiae alio discedant et mutuo separentur. Ergo voluntas est, quae civili societati praebet originem.

R. *Dist. antec:* A voluntate singularium pendet, ordini naturae obtemperante, *conc;* omnino libera, *nego.*

In primis eiusmodi voluntas saepe officium subaudit, cum videlicet aliquid a familiis obligatione naturae implendum apparet, quod extra consortium civile obtineri nequeat. Deinde etiamsi ad coniunctionem illam retinendam nulla obligatio adstringeret, nihilominus non inde efficeretur ut societas ipsa in factitiis habenda sit. Voluntas enim in eo casu interesset non ad creandum ordinem, sed mere ad ordinem subiecto applicandum; quod certe, ut humano modo fiat, voluntatis concursum requirit. Etiam ad ineundum coniugium voluntas necessaria est. Num idcirco coniugium non naturale sed generi humano adventitium dices? Aliud est quod voluntas aliquid gignat, aliud quod tam-

(1) *De officiis,* l. 1, c. 17.

quam a natura propositum amet eique obsequatur. Primum rem factitiam exhibet, alterum naturalem, sed humano more peractam. Ignis certe non comburit, nisi materiae comburendae admoveatur. Dicesne propterea combustionem non esse naturalem?

Obiic. II. Societas domestica specie differt a societate politica. Atqui eorum, quae specie differunt, nequit unum converti in aliud, quin corrumpatur et intereat; quod de familia respectu societatis politicae dici non potest. Ergo nequit ex familia oriri societas politica.

R. *Dist. mai:* Specie differt tamquam organismus perfectior ab organismo minus perfecto, in cuius virtute continetur, *conc;* tamquam res a re penitus diversa, *nego.* Ad *min.* pariter *dist:* Eorum, quae specie differunt nequit unum in aliud converti, quin intereat, si specie differunt secundo modo, *transeat;* si specie differunt primo modo, *nego.*

Magnum discrimen est inter conversiones, quae fiunt per transmutationem unius rei in aliam, et quae fiunt per explicationem unius rei ex alia, in cuius virtute continebatur. Hoc posteriore sensu societas politica generatur a societate domestica, quae proinde esse suum non amittit, sed tamquam pars superest in organismo perfectiore, quem gignit. Id adeo verum est, ut etiam persona individua, quae certe organismum nullum constituit, sed tantum est elementum organicum, dum societatem domesticam matrimonio inchoat aut generatione amplificat, non idcirco perit in ratione individui, sed iura personalia retinens, ea tantum interserit novis iuribus, quae ex novo statu, quem ingreditur, oriuntur.

Ceterum considerandum est hic agi de simplici analogia, non de perfecta paritate; agitur enim de transmutatione morali, quae diversissima est a transmutatione physica.

Articulus III.

De fine societatis politicae.

42. **Gravitas quaestionis.** Maximi momenti est in iure sociali praesens vestigatio, idque triplici potissimum ex causa. Primum, quia nisi finis societatis et bonum, quod illa assequi nititur, rite determinetur; dirigi sapienter nequit eius operatio, nec definiri certo poterit ad quam destinationem implendam civilis potestas spectare debeat. Deinde, quia exinde repetendum est criterium, quo perfectio cuiusque societatis diiudicetur; quae certe eo praestabilior erit et excellentior, quo magis

scopo suo propinquabit. Tertio, quia non aliunde, quam ex finis consideratione, mensura desumi potest tum officiorum et iurium, quae civili auctoritati competunt, tum etiam limitum, quibus illa vi naturae coërcetur.

Porro eiusmodi cognitio a scientia depromenda est. Homines enim principio ad societatem adducuntur instinctu potius, quam ratione; saltem valde confusam notionem habentes intentionis naturae, ac proinde mediorum, quae ipsis ad subveniendum indigentiis tum physicis tum moralibus in consortio civili praeparantur. At scientia superveniente, quae reflexionem hominis repraesentat, idea illa fit lucidior distinctiorque; atque ita cives, scopo quem societas spectat declarato, ad perfectionem consentaneam adipiscendam longe melius disponuntur. Quod cum ita sit, diligenter curandum est ut scopus hic rite determinetur, praesertim cum rationalistae hac quaestione valde abutantur ad societatis ordinem pervertendum.

43. **Opiniones variae.** Qui ius naturae ante Kantium tractaverunt, finem societatis civilis vel in salute publica, vel in tutela iurium, vel in securitate interna et externa, vel in progressu naturae humanae, vel in copia bonorum externorum generatim posuerunt. Quae effata saepe aut manca sunt aut ambigua, saltem nimis vagantur et falsis interpretationibus ansam praebent. Emmanuel Kant, hodierni Rationalismi auctor, sic finem civilem constituit: Innixus principio de absoluta hominis independentia, libertatem hominis a ratione requisitam in hoc collocat, quod voluntas se mere *a priori* ad operandum inflectat, nimirum propter solam legem rationis, remotis ceteris impressionibus empiricis. Iam vero hae impressiones, quae removeri debent, duplicis generis sunt: aliae internae, quae ab appetitu et affectibus animi oriuntur; aliae externae, quae a vi quadam humana procedunt, actionem nostram praepediente. Hinc ordinem moralem distinguit ab ordine iuridico. Nam leges quae tutantur libertatem internam, et coactionem important ab homine in seipsum exercendam, pertinent ad moralem; quae vero respiciunt libertatem externam et coactionem aliorum iubent, ne ab agendo nos impediant, ius constituunt.

At quoniam libertas externa per se limite caret, et cuique homini competit, et circa idem obiectum versatur, nempe mundum adspectabilem; consequitur hinc ut mutuus inter omnes conflictus enascatur, quem ratio pati non potest. Quare praeceptum ab ea imponitur: *Sic restringendam esse libertatem cuiusque, ut simul coësistere possit cum libertate aliorum.* Hoc praeceptum *principium coëxsistentiae* appellat, ex eoque derivari ait cetera, quotquot exstant, praecepta iuri-

dica, sive matrimonium, sive dominium, sive quaslibet alias hominum relationes respiciant. Hinc *Status* seu politica societas exsurgit, tamquam *postulatum* huius *principii coëxsistentiae*. Cum enim futurum fuisset, ut homines individui propter sensibilem naturam, quae rationi contradicit, illi principio difficile admodum obtemperassent; necesse fuit ut simul congregati vim publicam crearent, quae potestate sua renitentes ad obediendum cogeret et mutuam coëxsistentiam tueretur. Quapropter civili societati scopus alius non praefigitur, nisi aequalis coarctatio, atque ideo mutua harmonia, libertatis singulorum (1).

Hanc doctrinam, quam plus minusve sequuntur recentes rationalistae et magna pars liberalium, ut vocant, breviter refellemus; deinde quid scopum civilis societatis efformet aperiemus.

PROPOSITIONES.

44. Propositio 1ª. *Finis politicae societatis reponi nequit in mutua coarctatione et harmonia libertatis.*

Prob. I. ex principiis, quibus opinio illa nititur. Ne nimii simus, tria tantum attingemus: independentiam entis rationalis, absentiam moralitatis a motivis empiricis, carentiam limitum libertatis externae.

Ac primo quidem, Kant et Rationalistae sententiam illam derivant ex hypothesi independentiae entis rationalis, quod iuxta ipsos non alium finem praestitutum habet, nisi ut propriam rationem, prout propria est, sequatur. Atqui illa hypothesis absurdissima est. Nam ens rationale quemadmodum in natura pendet a Deo, sic etiam pendet in fine et operationibus. Quare a supremo illo rerum omnium Auctore finem et normam operandi suscipiat necesse est. Non igitur quoad rationem independens, sed maxime dependens est.

Deinde, Kant et Rationalistae opinantur omnes determinationes et motiva experimentalia moralitate carere. Id etiam falsum est. Nam ordo obiectivus, ex quo moralitas actionum desumit mensuram, manifestatur non ex solis abstractis et universalibus rationis principiis, verum etiam ex naturalibus rerum propensionibus et ex concreto ordine rerum exsistentium, qui experientia aut ratiocinatione detegitur. Et sane quis stultissimam illam Kantii blasphemiam sine horrore audire potest: immoralem esse actionem, quae ex amore Dei peragatur? Nihilominus id in eius inepta doctrina tamquam consectarium rite deductum proponitur, propterea quod Deus est obiectum externum,

(1) *Elementa Metaphysica Theoriae Iuris.*

in quod fertur voluntatis motus, et amor non est principium rationale sed affectus animi.

Denique, illud etiam falsum est, quod ait, libertatem externam per se spectatam carere limitibus. Nam id locum habet in libertatis conceptu, qui abstractione mentis ab omni obiecto et concreta operatione separetur; non autem verum est de libertate reali, quae circa rem determinatam sub ductu rationis ad operandum procedat. Sic enim libertas, optime coarctatur et limites accipit, tum ex obiecto circa quod versatur et cuius ordinem et naturalem finem invertere nequit, tum etiam ex officiis, quibus persona, quae operatur, adstringitur.

Prob. II. ex ipsa propositionis natura. Kantianus hic societatis scopus videtur esse negativus potius, quam positivus. Non enim aliud revera per se importat, nisi remotionem impedimentorum, quae a violentia pravorum hominum iuribus alienis obiici possent, et desitionem pugnae, qua extra societatem voluntates singulorum mutuo confligerent. Qua in re aliquid simile praesefert Hobbesiani systematis. Certe eiusmodi est, ut vel individualismum vel despotismum parere debeat. Nam, si sibi constare velit, non aliud officium civili potestati praescribere potest, nisi ut limites effrenae libertati per externam coactionem imponat: ceterum vires civium propriae singulorum libertati plane permittit, ut quisque tamquam separata quaedam exsistentia ad arbitrium operetur, nulla communi meta omnibus praestituta. At vero ita sibi relictae singulorum activitates mutuo divertent, sine ligamine et ordinatione communi, quae nonnisi ex unitate positivi cuiusdam finis, ad quem socii dirigantur, provenire potest.

Quod si sententia illa, sibimetipsi dissentiens, civili potestati, praeter concordiam mutuae libertatis, ius tribuat praescribendi alia bona, concursu singulorum civium obtinenda; facile ad despotismum adducet. Non enim normam ullam praebet et limites a fine desumptos, sed confuse et indeterminate libertatem harmonice coërcendam iubet. Quare ansam dat civili auctoritati ut omnia se posse arbitretur; et, se rationem socialem appellans, *autonoma* omnino fiat, imitatione rationis individualis, quae iuxta Kantium nonnisi sibimetipsi auscultare et obedire tenetur.

Prob. III. ex corollariis quae consequuntur. Primum corollarium est interitus totius moralitatis publicae. Nam, cum quaeque praecepta iuridica, circa quae coactio exerceatur, non aliunde in hac hypothesi deriventur, nisi ex principio coëxsistentiae; nihil civilis potestas prohibere poterit ex iis rebus, quae ita libertati unius favent, ut alterius libertati non noceant. Hinc neque suicidium, neque blasphemiae,

neqûe sacrilegia, neque publica scandala vetabuntur, neque pactiones utcumque turpes, modo fiant mutuo consensu partium. Nam haec iuridice essent indifferentia, cum libertatem aliorum non laedant. Et sane rationalistae, qui severitati logicae tenacius adhaerent, aperte fatentur, societatem non posse suis legibus neque divortia, neque polygamiam, neque incestus damnare aut punire, modo ex libero consensu oriantur; siquidem iuxta Kantianum principium nequit vis externa adhiberi contra usum libertatis, qui alterius libertati non detrahit.

Aliud corollarium est integra separatio societatis politicae ab Ecclesia, quae extra ambitum iuris evagari cogitur, utpote quae a principio coëxsistentiae non emergat. Immo ad ius sociale pertinebit indifferentismus religiosus et atheismus politicus; siquidem non plus coarctanda libertas est, quam requiritur ad libertatem aliorum non adimendam; professio autem publica unius eiusdemque cultus praedictam mensuram excederet.

Tandem, ne plura consecter, gubernium eo plus tenderet ad interitum, quo magis cives in honestate proficerent. Nam gubernium iuxta Kant et rationalistas propterea unice instituitur, ut ope coactionis externae principium coëxsistentiae ad actum reducat. At quo arctius homines honesto adhaerescunt, eo minus indigent externa coactione pro libertate aliorum observanda. Ergo ultimus terminus huius progressionis, qui saltem ut exemplar proponitur, est desitio regiminis socialis, ac publicae auctoritatis, quae scopum amplius non haberet. Et quoniam quaeque res ad sui conservationem vi naturae impellitur; auctoritas publica ut se tueatur, assidue progressum civium in via honestatis et virtutis praepediet. En itaque pulcherrimus conceptus ordinis socialis, rationalistarum sapientia plane dignus! Ex una parte subditorum multitudo, quae morali progressu ad auctoritatem gubernantium perimendam nitatur; ex alia gubernantium auctoritas, quae, ne mortem incurrat, ad moralem subditorum progressum iugiter impediendum contendat!

45. Propositio 2ª. ***Finis societatis civilis est bonum commune externum, ordinatum ad internum, et subordinatum ultimo fini*** (1).

Prob. prima pars. Quod sit bonum commune per se patet; cum is sit finis cuiuscumque societatis, ut procuretur bonum sociorum quatenus per societatem unum corpus efformant. Quod autem sit externum, facile demonstratur. Nam naturalis finis cuiusque rei superare nequit vires subiecti, cui proponitur; siquidem intentio naturae nequit non

(1) Vide Taparelli. *Saggio di Diritto naturale*, t. I, p. II, Dissert. 2, c. 2.

esse sapiens. At vero vires civilis societatis, prout talis est, nonnisi ad media se extendunt, quae exteriorem ordinem respiciunt; de iis enim dumtaxat per se disponere potest. Ergo etc.

Prob. secunda pars. Societas medium est non finis, respectu sociorum; qui ad eam ineundam idcirco a natura incitantur, ut inde ad propriam felicitatem, tutius et facilius adipiscendam, adiumenta recipiant. Sed id locum non haberet, si bonum commune externum, quod societas procurat, non esset ordinatum ad internum, quod finem singulorum hominum in hac vita constituit. *Non aliunde,* ait S. Augustinus, *beata civitas, aliunde homo; cum aliud civitas non sit, quam concors hominum multitudo* (1). Finis societatis politicae nequit praescindere a fine ipsius hominis; secus non in bonum sociorum cederet, eorumque dignitati personali repugnaret; siquidem persona in hoc distinguitur a rebus, quod sit gratia sui, non alterius. Non esset autem gratia sui, si in societate ad finem, a proprio fine diversum, ordinaretur. Hinc merito S. Thomas, de fine societatis loquens, ipsum in virtute constituit, cum virtus sit finis vitae praesentis in homine. *Ad hoc homines congregantur, ut simul bene vivant, quod consequi non potest unusquisque singulariter vivens. Bona autem vita est secundum virtutem. Virtuosa igitur vita est congregationis humanae finis* (2).

Prob. tertia pars. Subordinatio in eo posita est, ut unum alteri subiiciatur, ab eoque normam et limites accipiat. Hoc autem omnino dicendum est de bono sociali, quoad ultimum finem; respectu cuius cetera omnia habent rationem medii. Si aliter esset, societas in damnum sociorum non in veram utilitatem redundaret; nequit enim esse utile homini, nisi id quod aut confert aut saltem non nocet ultimo fini, ad quem tota vita humana ordinatur.

Adverte, haec dici a nobis, considerantibus intentionem naturae, non vero id quod homines fortasset faciant, a naturae intentione recedentes. Facile enim contingere potest ut aliqua societas alium finem sibi proponat; ut ex gr. oblectamenta vitae, aut copiam divitiarum, aut imperii dilatationem, aut plenam individuorum libertatem, nullo respectu habito ordinis moralis ac multo minus aeternae sociorum salutis. At cordatus quisque videt id perperam fieri. Quaecumque enim bona a societate procurantur, ea certe, ut hominem deceant, nunquam a virtute, quae praecipuum hominis bonum est, dissociari possunt, et consequenter dissociari non debent ab ultimo fine, ad quem ipsa virtus ordinem habet.

(1) Epistola CLV.
(2) Opusculo: *De Regimine Principium,* l. I, c. 14.

Solvuntur difficultates.

46. *Obiic.* I. Finis societatis, quem Kant assignat, melius respondet inclinationi naturae. Nam inclinatio naturae in nobis ad hoc fertur, ut libertate, quoad maxime possit, perfruamur.

R. *Dist. antec.* Melius respondet inclinationi naturae depravatae, *conc;* rectae, *nego.* Ad probationem etiam *dist:* Inclinatio naturae in nobis ad hoc fertur, ut libertate, quoad maxime possit, perfruamur intra ordinem rationis, *conc;* extra hunc ordinem, *subdist:* inclinatio naturae depravatae, *conc;* rectae, *nego.*

Inclinatio recta naturae ea est, quae ordini conformatur et intentioni divinae. Iam age intentio divina, in homine ordinando ad societatem, alia esse non potuit, nisi ut inde iuvaretur ad finem consequendum, propter quem conditus est. At vero huiusmodi finis certe non iuvatur libertate quae pro libito exercetur, sed quae exercetur iuxta regulam rationis, in ordine morali consectando et promovendo, cuius terminus est beatitudo caelestis. Ab hoc igitur respectu separandus non est finis societatis, nisi praeposterus et incongruens haberi velit. Neque id conceptui verae libertatis adversatur, quae vincula respuit indebita, non vero vincula quae nobis a ratione dictantur. Si secus fiat, non libertas sed licentia, non humana propensio sed belluina propugnatur.

Obiic. II. Si finis societatis est ordo exterior, morali ordini congruens, tunc potestas politica in ipsum ordinem moralem influet; quod sane absurdum est.

R. *Distinguo:* In ipsum ordinem moralem influet indirecte, *concedo;* directe, *nego.*

Ordo moralis a principiis pendet internis, circa quae civilis potestas nullam actionem habere potest. Huiusmodi ordo originem ducit a Deo, et directe subiicitur illi auctoritati, quam Deus instituit ad homines, per honestatis et virtutis semitas, in finem aeternae vitae perducendos. Haec, ut videbimus, est Societas religiosa, nimirum Ecclesia. Nihilominus Societas politica hoc ipso, quod ordinem externum sic procurat, ut moralitati deserviat; indirecte ipsum ordinem moralem iuvat eique obsecundat.

Obiic. III. Sic etiam nimis conceditur societati politicae. Nam cum ordo exterior etiam ad actus religiosos se extendat; poterit auctoritas politica actus huiusmodi a civibus exigere: puta iuramentum vel exercitium cultus.

R. *Nego assertum;* et *probationem dist:* Poterit auctoritas politica actus externos religiosos a civibus exigere, si ius habet exigendi rem, quae actibus illis confirmatur, ut in iuramento; aut ius habet exigendi observantiam religionis, cuius actus illi sunt expressio, ut in cultu, *conc;* secus, *nego.*

Si exterior religionis actus non sit aliud nisi confirmatio rei, quam cives praestare tenentur societati; nihil vetat quominus civilis auctoritas ipsum exigat a civibus. Sic princeps iure reposcit a militibus iuramentum fidelitatis, et legitimus iudex iure reposcit a testibus iuramentum veracitatis. Itemque si societas, in quantum talis, veram religionem amplexa est, eius observantiam iure a civibus exigere potest et publicum exercitium cultus, prout a sacerdotali auctoritate praescribitur. Etsi enim professio religionis sit actus personalis, tamen est etiam actus socialis, si personae non modo prout individuae, sed etiam prout partes sunt civitatis ad ipsam obligantur. Id vero, ut patens est, fundatur in consensu, qui vigere debet inter societatem religiosam et civilem, vi cuius haec recipiens ab illa legem, ad cultum Dei et honestos mores spectantem, eidem tutelam opemque praebeat. Quod si absit huiusmodi vinculum, tunc civilis societas nullo modo poterit se ingerere in iis, quae externe etiam religionem respiciunt; cum nulla societas per se habeat ius cogendi ad actus externos, qui expressiones sint actuum internorum, ab ipsa nequaquam pendentium.

Obiic. IV. Si finis immediatus et directus civilis societatis est tantum ordo exterior; tunc finis societatis civilis erit tantum temporalis et solo rerum corporearum ambitu per se comprehensus. Id vero absonum est. Nam societas civilis homines regit; qui non solo corpore, sed etiam spiritu constant, ratione cuius immortalitatem habent.

R. *Conc. mai* et *nego min.* Ad probationem *dist:* Homines regit respectu dumtaxat vitae praesentis, et quoad solos actus, qui ipsi subduntur, *conc;* respectu vitae etiam futurae, et quoad omnes actus, *nego.*

Civilis societas ut in terra nascitur, sic etiam in terra perit, et gyro tantum vitae praesentis concluditur. Homo non item; sed in terris ita nascitur, ut potiore sui parte, nimirum animo, corporis corruptioni supersit. Quare ex hoc capite civilem societatem excedit, eique non subiicitur. Itemque cum homo interior efficientiam societatis effugiat; haec nonnisi ad actiones externas extendi potest virtute sua.

Obiic. V. Qui ius habet ad finem, ius etiam habet ad media. Sed ad obtinendum ordinem externum, moralitate informatum, est optimum medium ordo internus ex quo moralitas ipsa constat. Ergo societas politica, quae ius habet quoad primum, ius etiam habet quoad secundum.

R. *Dist. mai:* Qui ius habet ad finem, ius etiam habet ad media comprehensa in eodem ordine, *conc;* ordinem illum excedentia, *subdist:* Ius habet indirectum et subordinatum ordini, ad quem media illa pertinent, *conc;* directum et absolutum, *nego.*

Saepe media, quae consequutionem finis alicuius promovent, sunt altioris ordinis, quam ille finis. Atque id propterea contingit, quia finis ille non est adaequatus, et potius se habet instar effectus partialis, aut materiae perficiendae. Sic religionis exercitium magnopere confert ad perfectionem et pacem societatis politicae, et sub hoc respectu rationem habet medii. Attamen, quia non ad scopum hunc proprie et per se dirigitur, sed maxime ad cultum et obsequium Dei; idcirco ad altiorem ordinem spectat, et in tantum societas politica ipsum exigere potest a sociis, in quantum ius suum subordinat superiori auctoritati, nimirum religiosae, quae directe et per se in ordine illo operatur. Idem cum proportione contingit de interno ordine moralitatis. Hic forma est, quae perficit actum externum; at per se ad exornandum animum fertur et ad finem ultimum alterius vitae. Quare altius evehitur, quam civilis societas, quae directe vim non habet nisi in ea, quae exterius hominem afficiunt et ambitu praesentis tantum vitae continentur.

Articulus IV.

De structura societatis politicae.

47. **Argumentum.** Explicata origine a qua procedit, et explicato fine, ad quem tendit civilis societas, explicanda nunc sunt elementa, ex quibus coagmentatur. Qua in re, distinctionis et claritatis gratia, separatis propositionibus innuemus, quae rectae institutioni videntur esse necessaria et captui tironum magis accommodata.

PROPOSITIONES.

48. Propositio 1ª. *Elementa essentialia societatis sunt multitudo et auctoritas seu subditi et superior.*

Prob. Societas est corpus unum, licet non physicum, sed morale; tum etiam est coetus plurium pacificus et ordinatus. At vero in corpore, quod vera unitate gaudeat, sicut necesse est dari partes, quae uniuntur, sic etiam oportet dari principium quod partes uniat; et in coetu pacifico et ordinato, sicut requiruntur personae quae pace et

ordine perfruantur, sic poscitur principium, quod pacem illam, seu consensum voluntatum et operationum gignat. Ergo haec duo elementa essentialiter ad societatem pertinent, et sine ipsis societas ne mente quidem concipi potest. Iamvero partes, quae in societate uniuntur, et personae quibus coetus eius coalescit, appellantur *multitudo;* principium, gignens unitatem in eo corpore, et procurans ordinem in illo coetu, appellatur *auctoritas*. Multitudo igitur et auctoritas elementa sunt essentialia, ex quibus societatis natura consurgit. Multitudo se habet instar materiae; auctoritas instar formae.

Ut quisque facile perspicit, auctoritas civilis in iure consistit ordinandi multitudinem, quoad finem civitatis assequendum; subiectio civilis in obedientia et officio reponitur sequendi impulsum ab auctoritate procedentem, pro finis adeptione.

Hinc sequitur, auctoritatem maximopere differre a dominio, et subiectionem civilem a servitute. Nam dominium, ut alias dictum est, in facultate consistit disponendi pro libito de re aliqua ad propriam utilitatem. Quare eius characteres non modo discrepant, verum etiam contradicunt omnino notis quibus constat auctoritas. Et sane dominium versatur circa res, non circa personas; eius usus procedit a libertate, non ab officio; eius finis est utilitas non aliorum, sed domini. Contra auctoritas directe operatur circa personas; eius exercitium a ratione praecipitur; non spectat bonum superioris, sed bonum totius communitatis. Itemque servus, in quantum eiusmodi, comparatur rebus (1); absolute pendet ab arbitratu domini; actione sua non proprium, sed domini emolumentum intendit. Nil tale accidit subdito, qui etiam in quantum est subditus, rationem personae retinet ac propriis iuribus ornatur; ad operandum movetur non ab arbitrio, sed a lege, quae, ut diximus, est ordinatio rationis; operationem ponit non propter privatum bonum imperantis, sed propter utilitatem communem totius corporis socialis, cuius ipse est pars. Quapropter ita imperio subiicitur, ut subiectione sua non alteri, sed sibi serviat; etsi non seorsum inspecto, sed quatenus iunctione cum aliis societatem efformat.

Qua in re notandum est, bonum commune non esse idem ac bonum maioris partis, sed esse bonum totius communitatis, quod vel directe vel indirecte in utilitatem omnium sociorum cedat, et quo nemo privari potest, nisi in poenam patrati facinoris. Quare societatis natura omnino

(1) Diximus *in quantum eiusmodi,* idest in quantum proprie est servus, et in operatione consideratur, quam alteri collocat. Nam si consideretur quoad naturam, et in quantum est homo, personali gaudet dignitate, qua ipsi domino aequalis est, et iuribus instruitur quae a nemine violari debent.

pervertitur, quoties numerus aliquis civium, sive magnus sive parvus, ad se omnem utilitatem publicam revocet, ceteris exclusis. Immo socialis iustitia laeditur, etiamsi vel unius dumtaxat socii praesidium ac tutela negligatur.

49. Propositio 2ª. ***Multitudo socialis proxime non constat personis separatis, sed familiis.***

Prob. Rousseau et Beccaria, societatem non a natura sed a libera voluntate sociorum derivantes, eam ut collectionem non familiarum sed hominum singularium traduxerunt. Idem faciunt rationalistae, qui abstractione mentis societatem dissolvunt, eamque denuo redintegrant per implicitum saltem consensum civium. Sed haec sententia falsissima est. Primum, quia vel fabula de *statu naturae*, vel fictione iuris innititur omnino arbitraria. Deinde, quia societatem assimilat non corpori viventi, cuius partes sint organicae; sed corpori plane inanimi, quod solo aggregatu atomorum constet. Tertio, quia processum pervertit naturae, quae ab imperfecto ad perfectum incedens, primum societatem inchoat in coniugio, deinde latius explicat in familia vi filiorum, tandem in civili consortio complet.

Ea igitur opinione reiecta, dicimus personas individuas civitatem efformare, quatenus iam ante in familiam coëunt et domesticam societatem constituunt. Id patet primo, quia, ut dictum est in articulo II, civilis societas naturaliter originem ducit a propagatione domorum. Proxime igitur eius elementa sunt familiae, non individua. Deinde familiae conceptus anterior est conceptu civitatis, et domesticus convictus magis homini est necessarius, quam convictus politicus. Excepto enim protoparente, ceteri homines nonnisi in familia nascuntur, et vi familiae conservantur; cum contra, absolute loquendo, extra societatem civilem, homo exsistere et durare posset. Unde homo individuus, iuxta naturae ordinem, fortius et intimius adstringitur iure familiae, quam iure civitatis. Civile igitur vinculum subaudit vincula domestica; ac proinde in tantum civitas ex individuis efflorescit, in quantum individua iam ante familiis alligantur. Denique filiifamilias, donec emancipentur, non sunt prorsus sui iuris, sed subiacent patriae potestati, ac proinde nequeunt per se ampliori societati adscribi, sed eidem adscribuntur vi minoris societatis qua naturaliter continentur.

50. Propositio 3ª. *Constitutio naturalis societatis debet esse organica non mechanica.*

Prob. In hoc organismus a mechanismo differt, quod hic materiam assumit homogeneam et prorsus inertem, eamque artificiose disponit ad mere exequendum motum, quem vis aliqua externa toti imprimat

moli; ille contra partibus constat heterogeneis et peculiari structura donatis, quae insita virtute operantur pro scopo singularum proprio. Exemplo sit corpus humanum, sic variis coalescens membris, ut caput non sibi vindicet officium ceterorum, sed ea tantum moderatur, prout incolumitas exigit totius compositi. Vel etiam exemplo sit harmonia facultatum humanarum; quae certe ita unitate donantur, ut suprema, nempe ratio, ceteras regat, sed nequaquam absorbeat, nec in sui meras derivationes convertat.

Structura socialis, quae primum typum, nempe mechanismum, imitatur, conceptum humanae societatis evertit. Fundatur enim in doctrina Rousseavii, quae docet societatem proxime efformari ex meris individuis, quae omnia iura a se abdicaverint et in corpus sociale transtulerint. Quod absurdissimum esse proxime demonstrabimus. Societas politica non rebus sed personis coalescit, et processu naturali a minoribus societatibus gradatim exsurgit. Unde cives propriis iuribus et libertate gaudent; atque ideo propria activitate uti possunt pro finibus quibusdam particularibus assequendis, ad id mutuas vires simul conferentes. Hoc, ius *associationis* appellatur; quod aliud revera non est nisi ius, cuique homini a natura insitum, iuvandi se aliorum libero concursu, pro aliquo honesto fine consectando. Sic oriuntur consortia, ad artes, industriam, commercium, litteras, scientias pertinentia; quae licet supremo principio politico subiectae sunt, quatenus a communi societatis scopo deerrare non debent; tamen interno fine, interna vi, interno motu, internis legibus gaudent, quibus spoliari sine iniuria non possunt. Idem a fortiori dicendum est de familiis; quae, ut in superiori propositione demonstravimus, vera sunt civitatis elementa, atque prius in municipia colligantur, quam amplioris societatis fiant partes.

Hinc intelligitur quid iudicandum sit de intemperanti illo *centralismo,* ut aiunt; quo inferiores societates omni spontaneo motu destitutae non aliter concipiuntur, quam ut rotae et inertia quaedam instrumenta ad motum, aliunde impressum, exsequendum. Id rationi repugnat, et ipsi incremento boni socialis est maxime noxium. Nam sociorum vires enervat, ac proinde societatis ipsius; quae non aliter vivit et progreditur, nisi vita et progressu singularum partium, licet sub moderamine supremae cuiusdam virtutis, quae eas unitate donet et ad finem totius corporis dirigat.

Solvuntur difficultates.

51. *Obiic.* I. Ex thesi secunda sequeretur privatos, qui carent familia, non esse membra societatis politicae. Id vero absurdum est.

R. *Nego assertum.* Nos enim loquimur de eo, quod est per se, non de eo quod est per accidens. Iamvero per se quisque civis in familia aliqua vivit et ad familiam pertinet. Quod si per accidens familia destituitur, et separatus omnino degit; id minime prohibet quominus partem constituat politicae societatis et civis revera habeatur.

Obiic. II. Bono civitatis valde confert ut amor domesticus dissolvatur. Secus plerumque continget ut bonum familiae anteponatur bono patriae.

R. *Nego* prorsus assertum et rationem additam. Nihil enim absurdius utraque propositione; siquidem amor ipse civitatis ad amorem familiae magis fovendum impellit, cum nonnisi ex ipsa fundamentum et vitam accipiat. Vicissim amor ordinatus familiae maximopere iuvat amorem patriae, in qua praeter alia ipsum bonum familiae continetur. Quod si quando contrarium accidit, id perversioni voluntatis non cursui naturali rerum tribuendum est. Exceptio autem accidentalis ordini in natura fundato detrahere nequaquam debet.

Obiic. III. Eo perfectius est regimen, quo est magis unum. Atqui structura socialis organica recedit ab unitate. Ergo repudianda est.

R. *Dist. mai:* Eo perfectius est regimen, quo est magis unum in supremo imperante, *conc;* in ordinatoribus subalternis, *nego.* Item *dist. min:* Structura socialis organica recedit ab unitate quoad ordinatores subalternos, *conc;* quoad ordinatorem supremum, *nego.*

Unitas regiminis in societate humana non aliud postulat, nisi ut unum revera habeatur supremum imperium, quod ad bonum commune vires omnes corporis socialis ordinet; iis tamen in proprio singularum circulo proportionatam libertatem non adimat. Et sane eo perfectius est regimen, quo magis naturae respondet. Iamvero iuxta naturae processum familia primum, deinde municipium, tum provincia, tandem integer Status exoritur, seu societas politica, ab alia prorsus independens. Quare familiae sic magnum totius reipublicae corpus componunt, ut antea arctioribus quibusdam vinculis nexae et angustiore ambitu explicatae, minores societates exhibeant, proprio organismo et fine et efficacitate praeditas. Has vitali motu et intrinseco impulsu viduare atque in meras convertere machinas, quibus a principio externo dumtaxat motus et directio imprimatur, improvidum est et ordinationi

naturae dissentiens. Idem dicatur de multiplici varietate activitatis humanae, quae quatenus in diverso genere se explicat, peculiaribus ordinibus dat originem, qui proprium finem ac proinde propriam formam et proprium motum sibi vindicant. Hos etiam coordinari oportet, non subiugari.

Obiic. IV. Ordo perfectissimus ille est, qui cernitur in exercitu. At structura exercitus non organismum, sed mechanismum imitatur. Ergo ordinatior erit societas, si consimilem structuram induat.

R. *Transmitto maiorem* et *minorem*, et *nego* paritatem.

Ab exercitu ad societatem politicam male transfertur similitudo. Finis enim exercitus est maxime simplex; finis contra societatis politicae est maxime complexus. Exercitus huc tendit, ut vim hostilem superare possit; ad quod maxime confert constructio veluti machinae, quae motum mere recipiat et exsequatur. At societas politica pro fine habet ordinem externum et publicum, respectu bonorum vitae humanae; quae multiplex est et diversos orbes activitatis includit. Praeterea exercitus non exsurgit ex partibus iam ante exsistentibus, quae iuribus propriis, tamquam minores societates, ornentur. Contra se habet societas politica, quae ut communitas perfecta nascitur ex communitatibus imperfectioribus; siquidem, ut observat S. Thomas, *sicut vicus constituitur ex pluribus domibus, sic civitas ex pluribus vicis* (1).

ARTICULUS V.

De suprema potestate civili.

52. **Quid potestas suprema.** Suprema potestas, quae etiam *summum imperium*, et propter dignitatem, qua fulget, *maiestas* quoque nominatur; definiri potest; *Ius gubernandi rempublicam;* seu: *Moralis facultas, ab alia independens, qua civium actiones ad commune bonum dirigantur*. Dicitur *moralis facultas*, ut distinguatur a vi mere physica et eius genuina causa explicetur. Tota enim quanta est, a ratione procedit; quae dictat non praestitui a natura finem, quin illico ab eadem fiat potestas ad illum dirigendi ac promovendi. Additur: *ab alia independens,* ut dos explicetur supremae auctoritatis, quae certe, ut suprema sit, alteri potestati in eodem ordine subiecta esse non debet. Pars vero illa: *civium actiones* materiam exprimit, circa quam ius gubernandi versatur. Denique *bonum com-*

(1) In 1m *Politicorum*, lect. 1.

mune denotat finem, quem publica potestas spectat, et qui a privato scopo sociorum et familiarum differt. De hac itaque potestate generatim disputaturi, eius originem, subiectum, formas quas induit, ac modos quibus transmittitur, investigabimus.

53. **Error protestantium, quoad originem potestatis.** Qui, ad originem societatis explicandam, ex *statu naturae* proficiscuntur opposito statui civili; hi, quod consequens est, publicam potestatem repetunt ex mero contractu, et effatum illud sanciunt: *Nullum imperium sine pacto*. Haec theoria communis est fere omnibus iurisperitis *protestantibus*, a Grotio usque ad recentes rationalistas (1). Sed nemo eam ulterius promovit, quam Rousseau; qui in famoso opere, quod *De contractu sociali* inscripsit, originem supremae potestatis in societate a libera voluntate sociorum derivat; atque hinc apertum ius rebellionis instituit.

54. **Theoria Rousseavii.** Sophistae huius de potestate doctrina ad haec capita reducitur. Libertas homini essentialis est, et numquam ab eo alienari valide potest. Hinc cum homines in societatem conveniunt, nequit haec legitime iniri, nisi tali forma politicae unionis decoretur, qua libertas singulorum non laedatur; sed quisque ita obediat auctoritati, ut non obediat nisi sibi, et liber, ut ante, permaneat. Iamvero ad hanc societatis formam habendam, in qua problema politicum situm est, haec unica via patet, ut nempe quisque socius omnia iura, quae possidet, societati prorsus cedat. Sic, cum quisque civis sit aeque pars totius corporis socialis, aequali parte potietur summae, conflatae ex iuribus singulorum, et toti corpori tributae. Hinc singuli cives ob *reciprocitatem* tantundem recipient, quantum dederunt, ac proinde cessione sua nihil amittent. Ad hoc tamen duae conditiones requiruntur: primum, ut cessio sit absoluta omnium iurium, secus aequalitas non vigeret pro omnibus; deinde, ut non fiat peculiari personae aut coetui, sed tantum integrae communitati.

Porro ex hac alienatione iurium et voluntatum peculiarium nascitur ius et *voluntas generalis* totius societatis, tamquam unius personae moralis. In hac residet *summum imperium;* quod licet a singulis

(1) Ne omnium sententias singillatim commemorem, referre sufficiat verba, quibus Vattel hanc opinionem proponit: « Cette autorité appartient originairement et essentiellement au corps même de la société, auquel chaque membre s'est soumis et a cédé les droits qu'il tenait de la nature, de se conduire en toutes choses suivant ses lumières, par sa propre volonté et de se faire justice lui même. Mais le corps de la société ne retient pas toujours à soi cet autorité souveraine; souvent il prend le parti de la confier à un sénat, ou à une seule personne. Le sénat ou cette personne est alors le *souverain..* » *Le droit des gens,* t. I, l. 1, c. IV.

efformetur, tamen, prout unitas quaedam est, singulis praeest (1). Hoc summum imperium a collectione civium removeri non potest; ac proinde populus essentialiter est princeps *(il popolo sovrano)*; immo eius auctoritas tam sacra est, ut nec *dividi*, nec *repraesentari*, nec *limite affici* unquam possit. Sic populi inalienabilis et absoluta maiestas constituitur, ad quam tota Rousseavii doctrina reducitur, et vi cuius Princeps, Senatus et alii omnes, qui auctoritatem exercent, non aliud revera sunt nisi simplices magistratus populi, ab eius nutu pendentes. Quare cum populus, seditione facta, illos de gradu deiicit, utitur iure suo; nec rebellis appellandus est, sicut non appellatur rebellis princeps, qui officiales aliquos munere destituit. Haec est irrefragabilis naturae lex, contra quam vim nullam habet quaevis alia politica constitutio. Sic legitima efficitur perduellio; immo in ius convertitur, quo uti pro libito potest multitudo (2); singuli autem cives respectu huius summi imperantis omnino personalitate spoliantur.

His deliriis, plus minus, recens Liberalismus agitatur; qui aeque ac Rousseau, fontem auctoritatis in populo collocat; atque ita, ut eam populus communicare aliis quoad exercitium possit, sed abdicare nunquam possit.

(1) « A l'instant au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif, composé d'autant de membres, que l'assemblée a de voix; la quelle reçoit de ce même acte son unité, son moi commun, sa vie et sa volontè. Cette personne publique, qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres, prenait autrefois le nome de Cité, et prend maintenant celui de république ou de corps politique, lequel est appellé par ses membres *État,* quand il est passif, *Souverain* quand il est actif, *Puissance* en le comparant à ses semblables. À l'égard des associés ils prennent collectivement le nom de *peuple* et s'appellent en particulier *Citoyens,* comme participants à l'autorité souveraine, et *sujets* comme soumis aux lois de l'État. » *Du contrat social,* l. I, c. 3.

(2) Haec theoria aliud non est quidquam, nisi protestantismus ordini politico applicatus. Audiatur Sthäl, testis hac in re minime suspectus: « La riforma della Chiesa nel secolo decimosesto assunse ad un tempo presso i popoli latini e nella parte riformata un carattere assolutamente politico. Sin dal principio s'insegnò nella Costituzione della Chiesa questa dottrina, che, cioè, secondo un ordine divino immutabile *(iure divino)* la comunanza cristiana, siccome la comunanza de'Santi, debba avere il potere supremo nelle cose ecclesiastiche. E si andò così innanzi in alcuni paesi e specialmente dove la potestà politica si opponeva alla riforma, oppure alla signoria della comunità ecclesiastica, da sostenere che la comunità de'Santi, il popolo di Dio, abbia da lui ricevuto il supremo potere in generale: e però anche quanto alla società civile, e quindi abbia il diritto anzi il dovere di deporre quei re che resistessero ai precetti di Dio, non che giudicarli e punirli. Da questa teoria nacquero le violente, agitazioni di Scozia e d'Inghilterra, e in Inghilterra specialmente la rivoluzione politica; la quale, non ostante la sua profonda differenza, si suole a ragione considerare come foriera della francese. » *Storia della Filosofia del Diritto* ecc., lib. III, sez. V, c. I.

PROPOSITIONES.

55. Propositio 1ª. *Theoria Rousseavii, civilem auctoritatem ex contractu derivans, absurda est.*

Prob. I. ex principio in quo fundatur. Hoc principium est inalienabilitas libertatis humanae; qua in re, ut mos sophistarum est, ambiguitate vocis abutitur. Nam libertas duplici sensu accipi potest: nempe vel quatenus opponitur servituti proprie dictae, vel quatenus opponitur subiectioni civili, qua homo auctoritati publicae fit obnoxius. Prima alienari ab homine nequit; siquidem homo, ut saepe diximus, in mancipium, quod rei prorsus assimiletur, converti nunquam potest; propterea quod dignitas personalis ex eius essentia dimanat, cum eaque non solubili nexu connectitur. Secunda e contrario non modo potest alienari, sed ad eam alienandam natura ipsa hominem inclinat. Nam, cum homo natura sua sit rationalis; libertas hominis propria ea est, quae rationem pro duce habet ac norma operandi. Atqui per subiectionem civilem homo subditur legi, quae ordinatio rationis est. Ergo homo subiectione civili conditionem sequitur, quae propriae naturae respondet, et quam eius libertas rationalis non respuit sed requirit.

Prob. II. ex repugnantia ipsa, quam contractus Rousseavianus includit. Eius enim quot sunt verba, fere totidem sunt absurda. Sed ne prolixiores simus, aliqua tantum innuemus.

Primo, statuit cives cessione illa integra suorum iurium, aequalem viritim partem conferre ad efformandam summam, quae in toto resideat. Qua in re libertatem cum aequalitate confundit. Sic enim ratiocinari videtur: omnes contrahentes libertate fruuntur; ergo omnes aequalibus iuribus ornantur. Quod ita non est, siquidem ex libertate non aequalitas iurium, sed inaequalitas potius emergit. Nam facta quae ex libertate oriuntur, hoc ipso diversa sunt; diversitas autem factorum diversitatem adducit iurium; quae concrete spectata semper a facto aliquo determinantur.

Deinde, ad libertatem servandam medium proponit libertati maxime infensum, qualis est expoliatio omnium iurium. Sic enim persona in rem penitus transformatur, et merum mancipium societatis efficitur. Nec reciprocatio, quam iactat, iura illa privatis restituit; siquidem haec, iuxta ipsum, non aliud elargitur, nisi aequale ius suffragii in publicis deliberationibus. Sed, hoc iure excepto, reliqua bona et facultates omnes et vitam ipsam singulorum civium sub ditione absoluta et arbitrio *pluralitatis* relinquit. Et quoniam *pluralitas* assidue va-

riari potest, et novis membris conflari; quisque civis quoad animam et corpus incerto cuidam et vago despotae subiicietur, cuius tyrannide gravius opprimatur, quam vetera ethnicorum mancipia.

Demum, manifestam contradictionem incurrit, propterea quod ex una parte libertatem individualem alienari non posse decernit, idque tamquam fundamentum totius pacti socialis constituit; ex alia cives ita sua iura communitati cedere iubet, ut ea amplius revocare nequeant. Haec autem vehementer pugnant inter se. Nam vel homo ita natura sua est liber, ut nunquam pactione aliqua se subiicere possit alicui; et tunc ne toti quidem corpori sociali ita submittendus est, ut nefas ei sit a contractu illo deinceps resilire. Vel perpetua et irrevocabilis obligatio libertati naturali hominis non repugnat, et tunc corruit fundamentum, quo Rousseau nititur, ad proprium systema excitandum. Quod autem subiungit; *idcirco pactionem contractus socialis a singulis seorsum acceptis revocari non posse, quia coactio, quae inde sequitur in hoc consistit ut quisque adigatur manere liber;* scomma est plane ridiculum et ad insultandum rationi prolatum. Quae enim vel umbra libertatis superest in systemate, quo cives omni prorsus iure omnique propria voluntate spoliati, iure tantum suffragii gaudent, quod nullam singulis ne quoad vitam quidem cautionem certam affert?

Probatur III. ex absurdis, quae consequuntur. Primum, omnis moralitas evanesceret. Nam systema hoc nullam superiorem legem homini et ipsi societati impositam, nullum relationum ordinem aut finem agnoscit, a voluntate tum singulorum tum etiam totius corporis socialis independentem; sed omnium iurium et officiorum fontem in sola populi libera voluntate constituit. Haec unicum principium est et iudex iustitiae, moralitatis, religionis: quidquid illa imperat, sanctum est; quidquid prohibet, turpe est.

Secundo, Socialismi et Communismi semina spargit. Nam non modo titulum iuris a sola ratione derivandum praecipit, omni vi prorsus detracta factis historicis, a quibus concrete ius determinatur; verum etiam ad omnem conditionum socialium varietatem destruendam vehementer inclinat. Perfectam enim aequalitatem iubet; perfecta autem aequalitas inter cives obtineri nequit, nisi omni conditionum et iurium diversitate sublata.

Tertio, non modo rebellionem legitimam facit, sed anarchiam plane sancit. Nam populus, nullo modo *repraesentatus* sed in se et per se sumptus, constituitur tamquam princeps absolutus et fons et principium totius ordinis politici, quem pro libito commutare potest et invertere.

Quarto, quod incredibile videtur, cum hac anarchia tirannidem omnino intolerandam iungit; siquidem populo, vage accepto, ius imperandi sine limite tribuit; ita ut ipsam religionem ad captum *deistarum* conformatam, quae solam Dei exsistentiam doceat, civibus imponat, sub poena capitis aut saltem exilii.

56. Propositio 2ª. *Civilis potestas, per se spectata, a Deo immediate procedit.*

Prob. Civilis societas, quam homini naturalem esse probavimus, sine suprema potestate, ne mente quidem concipi potest. Nequit enim concipi totum aliquod, quin simul concipiantur partes quae ad eius essentiam constituendam concurrunt. Auctoritas autem, ut superiore articulo ostendimus, pars essentialis est societatis.

Hoc argumentum inde etiam robur accipit, quod auctoritas non utcumque pars est societatis, sed est pars formalis; cum principium sit unitatis, qua multitudo non confusam congeriem, sed corpus morale ordinatum efformet. Quare sicut repugnat quod corpus physicum exsistat sine forma, nempe sine principio a quo actum et unitatem recipiat; sic impossibile est ut detur vere corpus morale, nempe societas, sine auctoritate, quae imperio suo multitudinem liget, ac singulorum operationes dirigat ad comune bonum, sub stabili norma.

Neque hoc ullo modo pendet a voluntate sociorum, qui congregantur; qui certe decernere nequeunt ut societas vera consurgat, et tamen nullum sit in ea ius imperandi. Sed ius eiusmodi innascitur sponte sua ex natura ipsa societatis, quae conditur; siquidem cuique rei vi naturae inest id, quod vel ad eius constitutionem pertinet, vel proprietas est essentialis ad eius finem et conservationem requisita. At vero quidquid a natura procedit, independenter a causis secundis, immediatum auctorem habet Deum, a quo natura rei cuiuslibet determinatur. Ergo cum id de auctoritate, in se inspecta, contingat; ea immediate a Deo procedere dicenda est.

Praeterea, Deus lege naturae ordinem servari iubet. Atqui ordo in multitudine sine suprema auctoritate consistere et concipi nequit; nam multitudo per se nonnisi turbam et discrepantiam iudiciorum et voluntatum et consequenter operationum praefert. Ergo Deus institutionem supremae cuiusdam auctoritatis, ad quam pertineat ordinem multitudini imponere, vi legis naturae praecipit. At vero quidquid a Deo per legem naturae praecipitur, immediate a Deo est; siquidem rationis dictamen, quod intercedit, non se habet ut causa, sed mere ut proponens et referens supremi legislatoris praescriptum. Ergo suprema potestas, utpote quae ad civilem societatem habendam a Deo praecipitur, a Deo immediate procedit.

Haec veritas, quam ratio demonstrat, a Fide confirmatur. Aperte enim ait Apostolus: *Non est potestas nisi a Deo; quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt. Itaque qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit; qui autem resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt* (1).

57. PROPOSITIO 3ª. *Causa, quae subiectum politicae auctoritatis determinet, per se est praevalentia iuris praeexsistentis, respectu multitudinis ordinandae; per accidens vero est sociorum consensus.*

Prob. Si societas repente coagmentaretur ex familiis, antea disseminatis et inter se omnino independentibus; procul dubio determinatio subiecti, in quo auctoritas politica concrete subsistat, nonnisi ex consensu mutuo sociorum proficisci posset. Nemo enim in libero illo conventu reperiretur, qui ius haberet imperandi aliis; sed omnes patresfamilias aequalem conditionem praeseferrent. Posset utique aliquis in hac vel illa dote praestare ceteris, et magis esse idoneus ad rempublicam administrandam; sed id non aliud praeberet, nisi meram capacitatem imperandi; mera autem capacitas non est ius, quemadmodum aptitudo non est actus. Quare in ea hypothesi licet ratio inculcaret, eligendum esse qui omnium praestantissimus appareret; tamen sola electio, ex libero consensu orta, illum actu principem institueret.

Haec, in hypothesi de repentina creatione societatis ex familiis, nullo antea sociali vinculo inter se copulatis. Verum id nonnisi *per accidens* contingere potest aliquando, cum ex. gr. familiae aut etiam homines individui naufragio, vel amore libertatis, vel demigrandi studio, tamquam surculi, a nativa radice scinduntur et novo veluti terreno committuntur. Aut etiam intervenit, cum multitudo vel extinctione totali veteris dynastiae, cui nullus successor legitimus designatus sit, vel motu aliquo politico funditus concussa, proprio rectore viduetur. In hisce casibus inopinatis certum est, nullam aliam viam suppetere ad ordinis principium restaurandum, nisi consensum explicitum vel saltem implicitum sociorum, qui publicam auctoritatem uni aut pluribus conferant, aut etiam sibi retineant ad regimen populare constituendum. Quare in propositione diximus: *per accidens* fieri posse ut causa, quae subiectum politicae auctoritatis determinet, sit consensus.

At longe aliter se res habet, si spontanea et naturalis origo societatis consideretur. Haec enim naturae cursu, ut corpus organicum complicatius et perfectius, enascitur ex praevio quodam organismo sociali, qui paulatim evolvitur et explicatur, donec integram perfectionem attingat. Quare vis, quae partes uniat, et novum corpus regat,

(1) *Ad Romanos*, c. XIII.

non extrinsecus accersenda est et veluti creanda de nihilo; sed in priore vi continebatur, eiusque est ulterior evolutio pro novis relationibus et partibus organicis, in quas corpus, iam ante exsistens, explicatur.

Et sane civilis societas, seu corpus politicum, non ictu oculi conditur; sed gradatim naturae cursu succrescit ex minori societate, quae ex familia in pagum, ex pago in urbem, ex urbe in provinciam, et tandem in *Statum* proprie dictum progreditur. In omnibus hisce passibus prior consociatio amplificat sane seipsam et novas relationes inter membra, quibus constat, evolvit; at numquam principio formali ordinis et unitatis destituitur. Hoc vero principium, concrete spectatum, aliud esse non potest nisi superior ipse, a quo imperfectior societas, quae in perfectiorem convertitur, iam ante gubernabatur. Nequit enim totum aliquod in totum aliud perfectius commutari, quin hoc ipso partes etiam, quibus totum illud constabat, novam perfectionem suscipiant. Sicut igitur multitudo praeviae societatis in novam multitudinem, magis perfectam, transit; sic idem dicendum est de auctoritate. Titulus igitur, auctoritatem politicam in subiecto aliquo determinans, naturali cursu, est ius praeexsistens, quod ceteris praevalet respectu ordinis producendi in nova conditione, quam induit multitudo. Immo, si res intime perpendatur illa ipsa iuris praevalentia per se auctoritatem constituit pro nova forma, in quam societas successive se explicat. Auctoritas enim aliud non est quidquam, nisi ius ponendi ordinem in multitudine. Utcumque autem multitudo varietur, ius illud idem per se manet; et tantum novum modum operandi explicat, prout novae relationes explicantur in corpore sociali quod informat.

Hinc si primitivum germen quaeratur, ex quo ordine naturae politica potestas originem ducit, illud nonnisi in ipsa auctoritate domestica reperietur. Sicut enim familia, adhuc independens, semen est civitatis futurae, ac famulorum et operariorum comitatu iam civitatem quamdam praebet inchoatam et veluti vagientem; sic paterfamilias, qui ei dominatur, non modo auctoritate paterna in filios gaudet, verum etiam ius possidet ordinandi totam multitudinem, quae familiam illam utcumque componit. Haec auctoritas, quae domestica dici potest, mox in patriarchalem et paulatim in politicam convertitur, prout ipsa domus vel familia, succrescentibus nepotibus et famulis et colonis, in tribum, in populum, ac tandem in perfectam societatem civilem transformatur. Quare in quavis familia independente pater est, ut ita dicam, rex inchoatus, et veluti infans respectu maturae aetatis. Essentia in eo tota est, sed nondum evoluta; quia nondum explicatus

est organismus, in quem vim suam exerceat. En primigenia et naturalis origo concretae potestatis civilis; quae, ad primam radicem quod attinet, cum paterna auctoritate confunditur; ac proinde ex hac etiam parte immediate procedit a Deo, *ex quo*, ut ait Apostolus, *omnis paternitas in caelo et in terra nominatur* (1).

Brevi: cum a societatis conceptu et exsistentia ius ordinandi multitudinem demi nequeat; necesse est ut illud ipsum quod naturalem originem tribuit concretae societati, tribuat etiam naturalem originem concretae potestati. Atqui primum familiae competit. Ergo familiae competit etiam secundum. Quare sicut multitudo civilis est ampliatio quaedam multitudinis domesticae, novis relationibus indutae; sic auctoritas civilis est ampliatio quaedam auctoritatis domesticae, novis illis relationibus ordinandis applicatae. Atque in favorem huius sententiae torqueri possent ea, quae S. Thomas, Aristotelem exponens, testatur, inquiens: « Omnis domus regitur ab aliquo antiquissimo, sicut a patrefamilias reguntur filii. Et exinde contingit quod etiam tota vicinia, quae erat instituta ex consanguineis, regebatur propter cognationem ab aliquo, qui erat principalis in cognatione, sicut civitas regitur a rege. Ideo autem hoc regimen a domibus et vicis processit ad civitatem, quia diversi vici sunt sicut civitas dispersa in diversas partes. Sic ergo patet quod regimen regis super civitatem vel gentem processit a regimine antiquioris in domo vel vico (2). »

Hinc intelligitur cur iura regia, etiam vitae et necis, in antiquissimis familiis, nondum civilem societatem efformantibus, patrifamilias tribuebantur; quorum reliquiae nonnullae in posterioribus aetatibus apud multas gentes superfuerunt. Intelligitur etiam cur prima regiminis forma, quae apud vetustissimos populos apparuit, non fuerit nisi monarchica: *Antiquitus omnes regebantur regibus* (3).

Solvuntur difficultates.

58. *Obiic.* I. Omnes homines sunt essentialiter aequales inter se, nec natura personam ullam designat, in qua auctoritas residere debeat. Ergo eiusmodi determinatio nonnisi a contractu repeti potest et a libera paciscentium voluntate.

R. *Dist.* primam partem *maioris:* Omnes homines sunt essentialiter aequales, idest non differunt in principiis essentialibus aut in

(1) *Ad Ephesios,* III, 15.
(2) In 1m *Politicorum,* lect. I.
(3) S. Thomas, loco citato.

iuribus innatis, *conc;* idest, ex essentia consequitur ut differre nequeant in iis, quae essentiae superadduntur, aut in iuribus acquisitis, *nego.* Quoad alteram partem similiter *dist:* Natura non designat subiectum auctoritatis, et hoc probat, neminem esse principem vi naturae, *conc;* et hoc probat, neminem esse principem etiam vi facti alicuius, quod ius imperandi in peculiari subiecto determinet, *nego.* Tum etiam *nego consequens.*

Nihil ineptius hac difficultate est. Nam si vim haberet, omnia iura acquisita ab hominibus excluderet. Pari enim modo sic quis ratiocinari posset: Omnes homines sunt essentialiter aequales, et natura non determinat in hoc vel illo paternitatem vel dominium. Ergo patria potestas vel ius proprietatis concretae a consensu repeti debent. At nemo non videt, ex eo quod in his vel aliis rebus determinatio naturae pro peculiari persona desit, non aliud sequi, nisi iura, quae inde enascuntur, non esse innata sed acquisita vi facti alicuius, ad concretum ordinem pertinentis. Iamvero quis unquam dixit, ius imperandi in hoc vel illo subiecto innatum esse? aut aliquem esse principem natura sua?

Obiic. II. Potestas politica diversa est a potestate domestica, quam paterfamilias exercet in filios, et in famulos. Atqui iurium diversorum nequit unum converti in aliud. Ergo impossibile est ut potestas domestica convertatur in regiam.

R. *Dist. mai:* Potestas politica diversa est a potestate domestica etc. quoad speciem, *conc;* quoad genus etiam, *nego. Minorem* pariter *dist:* Iurium diversorum non solum specie sed etiam genere nequit unum converti in aliud, *conc;* diversorum specie sed convenientium genere, *subd;* virtute sua tantum, *conc;* adiumento praecepti naturae, et mutati obiecti exigentia, *nego.*

Etsi potestas domestica differat specie a potestate politica, ut patet ex diversitate finis et materiae; convenit tamen genere, cum utraque sit ius ponendi ordinem in multitudine, iuxta naturam associationis. Hinc mirum non est, si, multitudine mutationem subeunte, quatenus filii evadant patresfamilias et famuli proprietates acquirant, ac proinde societas domestica in civilem transformetur; ipsum ius ponendi ordinem proportionaliter commutetur, ac diversas induat relationes, novumque respiciat scopum. Maxime vero, accedente rationis dictamine, quod multitudinem sine principio ordinis, auctoritate nimirum, esse non patitur. Causa igitur conversionis illius est ipsa natura, quae processu suo societatem domesticam in civilem transformat, et consequenter transformat eius partes essentiales, quae nunquam dissociantur, sed prout compositum efformant, mutationi subduntur.

Omnis error hoc loco inde oritur, quod naturalis rerum cursus et evolutio non attendatur; nec societas ut unum, ex duplici elemento, multitudine nimirum et auctoritate, compactum consideretur; sed societate vi mentis dissoluta ac solo materiali elemento, nimirum multitudine, relicto, ex eius visceribus elementum formale, nimirum auctoritas erui velit. Quae methodus imaginem praefert physiologi, qui, ad vitae principium rimandum, vivum animal in frusta discerperet, atque deinde in materiae viribus sive physicis sive chimicis vitale illud principium conquireret.

Obiic. III. Etiam admissa naturali origine societatis civilis e societate domestica, potestas politica repetenda est ex consensu singulorum. Nam novae familiae, quae multiplicantur, possent, si vellent, abire, ac seorsum nativam servare independentiam. Si igitur in societate cum primo patrefamilias aut domino permanent; in tantum permanent, in quantum volunt; ac proinde quod ipsi subiiciantur, ex eorum voluntate procedit.

R. *Nego assumptum.* Ad probat. *conc. ant.* et *nego consequens.* Aliud est a libera voluntate pendere conditionem alicuius rei, aliud est pendere rem ipsam. Ut paterfamilias evadat princeps, requiritur utique permanentia socialis filiorum et nepotum et famulorum, novas familias constituentium; atque haec permanentia ab eorum voluntate pendet. Sed inde inferri nequit ipsum ius ponendi ordinem in eiusmodi multitudine, quod certe ad primum patremfamilias et dominum pertinet, ex eorum voluntate procedere. Si ita esset, etiam potestas maritalis in viro procederet ex libera voluntate uxoris; quia uxor ad nuptias ineundas sic consentit, ut potuerit non consentire, et nativam potius colere virginitatem. Itemque auctoritas domini crearetur a servo, quia servus potest ab eo discedere; aut etiam auctoritas magistri tribueretur a discipulo, quia discipulus potest disciplinam abnuere et scientiae ignorantiam anteponere.

Obiic. IV. Hic agitur de origine non historica sed iuridica potestatis. Iamvero eius ortus a praevalentia iuris praeexsistentis explicat dumtaxat ipsius originem historicam; at ad iuridicam semper consensus saltem implicitus praesumendus est.

R. *Nego minorem.* Nam ille ortus explicat ipsam originem iuridicam potestatis, siquidem explicat originem iuris a iure. Vel, ut melius dicam, explicat potestatis originem ***historico-iuridicam*** prout accidit de omnibus iuribus, quae certe in concreto nascuntur semper ex facto aliquo, iure informato. Certe ipse ortus iuris a iure, est factum; et sub hoc respectu dici potest historicus; sed hoc non tollit

quominus sit etiam iuridicus, si interno nexu iura illa inter se colligantur, et unum sit veluti explicatio aut effectus alterius.

Obiic. V. Dicendum videtur, cum Gioberti, Mamiani atque aliis, auctoritatem in subiecto determinari ex *aristocratia ingenii;* quatenus illi natura sua ius imperandi possideant, qui sapientes sunt atque optimi. Quare addunt, populum ad eos eligendos obligari.

R. Haec Liberalium mitiorum theoria ridicula prorsus est. Nam ingenium, si vere adsit et sana doctrina imbuatur, dat quidem ius docendi, non imperandi. Ius imperandi oritur ab ea subiecti praestantia, qua fit ut persona publice appareat ornata iure ponendi ordinem quoad mutuas relationes singulorum, multitudinem componentium. Ad quod munus rite exercendum requiritur sane prudentia et virtus: sed aliud est conditio requisita ad consentaneum iuris exercitium; aliud est titulus, ex quo ius ipsum emergat. Praeterea, si vera esset illorum opinio, indicanda esset academia, in qua huius sapientiae laureae distribuuntur; et definiendum esset criterium, quo certissime et sine errore optimismus ille a populo discerni posset. Secus, periculum erit, ne populus (quemadmodum saepe contingit), fraude aut pecunia captus, non sapientibus sed nebulonibus, non probis sed pravis suffragium tribuat.

Articulus VI.

De Scholasticorum sententia quoad subiectum supremae potestatis politicae.

59. **Eius explicatio.** Quoniam nonnulli perperam intelligunt doctrinam veterum theologorum, quoad subiectum auctoritatis a natura primitus institutum, eamque cum *pacto sociali* Rousseavii confundunt; utile erit de hac re aliquid innuere.

Itaque theoriam auctoritatis, fere toti Scholae communem, exposuit Suarez tum in *Defensione Fidei catholicae* adversus regem Angliae, tum in tractatu, quem *de Legibus* inscripsit. En breviter eius summa: Ad perfectionem homini congruentem non sufficit familia, sed requiritur ulterius communitas politica, quae saltem civitatem constituat. Quare homo est civiliter socialis vi naturae. Ut haec societas ordine donetur et unitate operandi pro bono communi (cui repugnare possunt studia singulorum), necessaria est potestas seu ius supremum regendi rempublicam. Porro eiusmodi potestas per se considerata, abstrahendo ab hac vel illa forma regiminis, non procedit nisi a Deo immediate,

ut auctore naturae, et nullo modo est in individuis, per se spectatis, sive *totaliter* sive *partialiter*. Nihilominus haec potestas primo et per se concreta redditur in ipsa communitate; quatenus, supposita congregatione hominum propter finem politicum obtinendum, per se resultat tamquam proprietas naturalis in corpore illo morali ius ordinandi singulos, iuxta exigentiam boni communis. Societas vero, seu multitudo sic congregata, potest auctoritate illa se abdicare, eam transferendo in unam personam aut unum determinatum coetum: aut etiam potest propter iustum titulum ea spoliari ac sub ditionem potentis alicuius redigi. Quare causa, quae determinato subiecto auctoritatem affigit, est semper consensus vel liber vel necessarius. Unde auctoritas civilis, per se sumpta, est immediate a Deo; in principe autem est mediate a Deo, immediate ab hominibus. Melius tamen dici posset, etiam in hac sententia (ut reapse nonnulli dixerunt) auctoritas semper, sive abstracte sive concrete, a Deo esse; ab hominibus vero tantum designari subiectum in quo resideat. Homines enim electione sua non aliud facerent, nisi offerre materiam; sed Deus esset, qui tribueret formam.

60. **A sententia Rousseavii maxime differt.** Iam vero nemo non videt, eiusmodi doctrinam nihil habere commune aut affine cum pacto sociali, quod supra refutavimus. Atque ut id clarius eluceat, praecipuas utriusque sententiae differentias innuemus.

I. Suarez repetit auctoritatem a Deo. Contra, pactum sociale ius divinum omnino eliminat, et solam hominis liberam voluntatem inducit, quae ipsam auctoritatem creet.

II. Suarez statuit auctoritatem *non esse in singulis sive totaliter sive partialiter; immo ne in ipsa quidem rudi collectione*, sed eam resultare *vi naturae ex communitate* UT SIC, nimirum quatenus praecise societas est, seu coetus hominum propter bonum commune coalescentium (1). Contra, pactum sociale auctoritatem concipit tamquam summam iurium singulorum civium, ac proinde illam partialiter attribuit singulis sociis separatim.

III. Suarez licet asserat, potestatem a consentiente multitudine in determinatam personam transferri; tamen fatetur posse aliquando hunc consensum esse necessarium, quatenus iusto titulo ab aliqua determi-

(1) « In tali ergo communitate ut sic, est haec potestas ex natura rei, ita ut non sit in hominum potestate ita congregari et impedire hanc potestatem. » *De Leg.* l. 5, c. 3, § 4. Iterum: « Ut illa communitas habeat praedictam potestatem, non est necessaria specialis voluntas hominum, sed ex natura rei consequitur et ex providentia Auctoris naturae. » *Ib.* § 6.

nata persona exigatur (1). Contra, *pactum sociale* non agnoscit nisi liberam paciscentium voluntatem, nec admittit ullum titulum, vi cuius independenter a libero multitudinis consensu competat cuipiam ius imperandi.

IV. Suarez statuit supremam potestatem, etiam cum in multitudine residet, *non esse in ea immutabiliter* (2); ac proinde, postquam in subiectum aliquod determinatum translata est, non posse amplius a subditis revocari (3). Contra *pactum sociale* comminiscitur supremam potestatem essentialiter residere in multitudine, ita ut ab illa removeri aut alienari nequeat.

Ergo doctrina Suaresii et Scholasticorum tantum discrepat *pacto sociali*, quantum discrepant quadrata rotundis, aut melius quantum affirmatio a negatione dissidet.

61. **Satisfit obiectionibus.** Dicet fortasse aliquis: Attamen Suarez et Scholastici in societatis origine explicanda admittebant pactum.

R. *Distinguo:* Admittebant pactum *sociale,* quod ipsam societatis et auctoritatis naturam conderet, quemadmodum fecit Rousseau, *nego;* admittebant pactum *mere politicum*, quod subiectum dumtaxat auctoritatis determinaret, aut etiam, si ita libet, auctoritatem iam a Deo vi naturae acceptam ex uno subiecto in aliud transferret, *concedo.*

Etiamsi praescindamus ab omnibus absurdis, quae Rousseau suae theoriae commiscet; semper tamen remanet immanis differentia inter eius pactum et pactum Scholasticorum. Nam pactum Rousseavii respiciebat auctoritatem ipsam omnino efformandam ex summa iurium singulorum, qui natura sua forent segreges, et propria voluntate, sine ulla ordinatione naturae, immo contra hanc ordinationem, in coetum unum coirent. Contra, pactum Scholasticorum, supposita naturali hominum socialitate et origine potestatis a Deo, tantum respicit determinationem subiecti, in quo illa concrete subsistat, nempe utrum retinenda sit in multitudine an in particularem personam vel collegium transmittenda. Quare ut nomine etiam separetur a pacto Rousseavii, appellari poterit pactum non *sociale* sed *politicum.*

(1) « Contingere potest ut respublica per iustum bellum subiiciatur... et tunc ipsa TENETUR PARERE et CONSENTIRE subiectioni. » *De Leg.* l. 3, c. 4. Iterum: « Ab alio habente potestatem et titulum iustum potest *(multitudo)* tali potestate privari et in aliquam personam vel senatum transferri. » *Def. Fidei,* l. 3. c. 2, § 9.

(2) *De Leg.* l. 3, c. 3, § 4.

(3) « Translata potestate in regem, per illam *(rex)* efficitur superior etiam regno, quod illam dedit, quia dando illam se subiecit et priori libertate privavit. » *De leg.* l. 3, c. 4, § 6.

Instabit: Saltem doctrina Suaresii dissentit ab ea, quae in hoc libro explicata est.

R. Etiamsi id absolute daretur, quid legitime inferri posset? Certe in philosophando auctoritati ratio anteponenda est. Ceterum discrepantia inter nos et Suaresium non est tanta, quantam fortasse obiiciens opinatur. Nam in primis cum Suaresio plane consentimus quoad reiiciendum pactum sociale, in sensu a Roùsseau aliisque protestantibus adstructo. Deinde consentimus etiam quoad originem potestatis a Deo, tamquam ab auctore naturae; et recens commentum *plebeiae maiestatis* (il popolo sovrano) inter fabulas amandamus. Tantum, de potestatis determinatione quoad particulare subiectum, aliqua utrinque differentia est; quae si non penitus demi, saltem ad minimos terminos reduci potest. Nam ex una parte nos fatemur, aliquando contingere posse ut subiectum auctoritatis determinetur ex libero consensu; cum videlicet casu aliquo familiae vel homines individui inter se omnino independentes et antea nullo communi vinculo iuris adstricti in societatem sponte conveniunt. Ex alia vero parte Suarez nobis concedit aliquando subiectum hoc determinari ex iure aliquo praevalénte; siquidem agnoscit *iustum titulum*, quo societas quandoque non libera voluntate sed ex officio *teneatur parere et consentire subiectioni.* Ad quid igitur dissensio nostra reducitur? Ad hoc dumtaxat, quod ex duobus capitibus, quibus determinari subiectum auctoritatis potest, nimirum *iure praevalente* et *libero consensu*, nos putemus primum *esse per se*, secundum *per accidens*, Suarez viceversa existimat secundum contingere naturali cursu, primum vi circumstantiarum qnarumdam.

Quae opinio praeclarissimi viri inde processit, quod gradum fecerit ex *ordine abstracto* ad *concretum;* nulla habita ratione factorum, quae ad ius determinandum intercedunt. Nam ex eo quod societas in sua ideali notione dicit multitudinem et auctoritatem tamquam ius in ea indeterminate exsistens, sine ulla designatione subiecti; putavit idem accidere, cum conceptus ille realitatem induit in concreto. Quod non est ita. Nam civilis societas, ut diximus, non continuo ex regione ideali descendit in terras; sed paulatim succrescit processu naturae ex praecedenti societate, in qua semper adest ius ordinandi multitudinem, in peculiari aliquo subiecto residens. Et sane sumamus exemplum, quod Suarez ipse profert ad rem explicandam. Ait enim: « Hic autem consensus variis modis intelligi potest. Unus est, ut paulatim et quasi successive detur, prout successive populus augetur: ut ex. gr. in familia Adae vel Abrahae, aut alio simili. In principio obediebatur Adamo

tamquam parenti seu patrifamilias, et postea crescente populo potuit subiectio illa continuari et consensus extendi ad obediendum illi etiam ut regi, quando communitas illa coepit esse perfecta. Et fortasse multa regna (et in particulari primum regnum romanae civitatis) ita inceperunt. Et hoc modo regia potestas et communitas perfecta simul incipere possunt (1). » Iam vero quis dicet, auctoritatem Abrahae ex. gr. quae iam ex domestica non modo patriarchalis sed fere politica evaserat (nam feriebat foedera cum regibus et parvo exercitu comparato adversus hostes bello pugnabat) ex consensu familiarum aut individuorum, quibus imperabat, processisse? Potuissetne illa multitudo, in quam paulatim familia Abrahae se explicaverat, superiorem alium deligere, cui patriarcha ipse subiiceretur? Id nonnisi incongruenter sustineretur. Ius igitur domesticum Abrahae, crescentibus familiis, vel, ut ait Suarez, crescente populo, extensum fuisset ad imperandum iis ut civibus, quibus iam ut nepotibus vel famulis imperabat.

Ceterum si cui magis arridet Sententia Suaresii; is certe reprehendi non potest, cum pro se auctoritatem non modo tanti Doctoris, sed etiam Bellarmini et aliorum praestantium theologorum habeat.

Articulus VII.

De diversis regiminis formis.

62. **Quid forma regiminis.** Societatem duobus elementis constare diximus, multitudine et auctoritate. Multitudo, quatenus auctoritati subiicitur, a qua congruentibus mediis ad finem dirigenda est, subditos exhibet. Auctoritas vero, quatenus concrete concipitur in subiecto aliquo, quod ipsam legitime possideat, superiorem efformat; qui si in politico ordine minime pendet ab alio, sed legibus a se latis societatem gubernat, supremus imperans nuncupatur. Ceteri autem, qui potestate communicata et sub altioris rectoris imperio rempublicam regunt, administri vel magistratus vel officiales nominantur.

Ex quo inferes societatem corpori assimilari, cuius diversa membra a subditis repraesentantur, caput autem a superiore constituitur. Porro superior nec solo subiecto nec sola auctoritate constat, sed utroque componitur, quatenus subiectum exhibet auctoritate informatum. Quae duo accurate distingui debent inter se. Si enim subiectum per se, seu prout individua quaedam persona est, consideratur; procul dubio, ceteris hominibus minime praestat, sed iisdem officiis et iuribus afficitur,

(1) *Defens. Fidei*, l. 3, c. 2, § 19.

quae cuiusque hominis sunt propria. Quare suam privatam utilitatem spectare potest, quod commune est ceteris civibus, ac peculiari proprietate gaudere, quam ad suum non ad aliorum emolumentum adhibeat. At ita non est, si spectatur ut superior, seu ut subiectum auctoritate ornatum. Sic enim officiis et iuribus instruitur altioris generis, de quibus deinceps disseremus, nec privatam sui sed communem totius corporis socialis utilitatem intuetur, ad quam proinde dirigit ea omnia, quae nomine auctoritatis ab ipso possidentur atque administrantur. Atque hoc sensu dici solet non populum propter principem, sed principem esse propter populum. Non enim idcirco exstat et operatur populus, ut principi bene sit; id enim servorum est proprium: sed idcirco est et operatur princeps, ut populi salus ac felicitas procuretur; seu, melius dicam, idcirco sunt et operantur populus et princeps, ut integra societas, quae ex utroque coalescit, perfectionem attingat et felicitate fruatur.

Subiectum summae potestatis esse potest vel persona physica, seu homo individuus, vel persona moralis, seu coetus plurium, qui in unum conveniant. Hinc diversae formae regiminis oriuntur, prout in uno aut pluribus summa auctoritas residet, et diversa proportione ac temperamento eius exercitium a legibus fundamentalibus determinatur. Nam licet auctoritas societati sit essentialis, eaque carere, etiamsi omnes consentiant, nulla societas possit (quippe natura rerum a voluntate hominum non pendet); tamen subiectum, quod eam possideat, nonnisi a facto aliquo humano determinatur, ac proinde variari multifariam potest. Hinc diversae formae regiminis exsistunt, pro diversitate huius subiecti ac pro varietate iuris quo ipsi competit, respectu multitudinis dirigendae.

63. **Eius diversae species.** Hae formae, generalissima quadam partitione, ad simplices vel compositas reducuntur. Illae sunt, quae ex simplicioribus minime constant; et communiter recenseri solent: *Monarchia, Aristocratia, Democratia.* Habetur Monarchia, si suprema potestas apud hominem residet singularem, qui ius habeat gubernandi societatem, sive in hoc vi legum fundamentalium certis limitibus adstringatur, sive absoluta ac nullis statutis definita potestate gaudeat. Utroque autem sensu accepta eiusmodi gubernandi forma oppido distinguenda est a despotismo. Etenim despotici regiminis forma (si vere forma regiminis dici possit) illa est, in qua omnia ad arbitrium et voluntatem supremi imperantis decernuntur, quin legibus constantibus parendum sit; eiusque formula hoc dicto continetur: *Stat pro rationes voluntas.* Huiusmodi forma non tam regimen,

quam potius dominium constituit, in quo subditi servorum conditioni maxime accedunt; et tyrannidi proxima est, in qua non solum omnia ab arbitrio supremi imperantis pendent, sed neque ipsius naturalis honestatis dictamina erga subditos servantur. At in monarchia, licet absoluta, non voluntas sed ratio proprie dominatur. Regimen vero semper temperatum habetur, tum propter legum constantiam, a quibus, dum vigent, ne principi quidem recedere licet; tum propter modum eas condendi, nimirum post plurium sapientum consultationem; tum etiam propter debitum non immutandi fundamentalem reipublicae constitutionem, efficiendique ut in omnibus non privata principis, sed communis populi utilitas normam operandi suppeditet.

Quod si non apud unum hominem individuum sed penes primores aliquos, qui Senatum constituant, summa sit potestas; respublica exsurget Aristocratica, seu regimen optimatum, sive hi patribus haereditate in munere succedant, sive populi aut sociorum voto eligantur. Si denique ipse populus quodammodo sibi imperet, et ius condendi leges ac sine appellatione iudicandi apud se retineat; habebitur Democratia. Quae quidem in parvis societatibus locum habere potest, non in frequentioribus, quales maxime sunt hodiernae. In his necessario temperamentum aliquod adhibendum est, quatenus aut soli patresfamilias, aut tantum aetate provectiores et determinata proprietate fruentes, nimirum, spectabiliores cives, ius habeant sciscendi leges et eligendi magistratus, qui rempublicam quoad exsecutivam potestatem gubernent. Saepe tamen contingit, ut populare regimen nomine tenus dicatur democratia, sed reapse non sit nisi Aristocratia, magis minusve ampla, prout plures paucioresve ad deliberandum de publicis negotiis admittuntur. Cuius rei exemplum vel ipsae antiquae democratiae nobis praebent: quae, si funditus considerentur, non solum aristocratiae quaedam erant, verum etiam oligarchiae. Cives enim, qui suffragio gaudebant, nonnisi exiguam populi partem efformabant; maior autem turba, eorum nempe qui operibus mechanicis et culturae agrorum addicti erant, iure civitatis destituebatur et in mancipiorum infinito grege iacebat.

Mixtae vero formae dicuntur, quae ex simplicium aut omnium aut duarum dumtaxat iunctione resultant. Communius tamen habentur, cum princeps, optimates et populus ita quoad regimen temperantur inter se; ut quaeque pars ad gubernandam rempublicam aliquo modo concurrat, et ius aliquod politicum, praesertim respectu legum condendarum, retineat.

His praeiactis, quaeri posset quaenam regiminis forma ceteris praestet; cui quaestioni sic gradatim respondebimus.

PROPOSITIONES.

64. Propositio 1ª. *Quaelibet regiminis forma, modo iusto titulo innixa sit, legitima censenda est et felicitati populorum procurandae idonea.*

Prob. Etsi civilis auctoritas, quoad primam originem, ex potestate ducatur, qua paterfamilias ius habet ponendi ordinem in ea multitudine, sive parva exsistat sive magna, quae aliquo modo refertur ad domum, cui independenter praeest; tamen in processu, quo explicatur et ex uno in aliud subiectum transfunditur, innumeras varietates et modificationes suscipere potest. Ratio autem nullatenus iubet, ut ubique et semper regimen eodem modo exerceatur; sed id tantum dictat, ut regimen aliquod sit, et ad publicam salutem ordinetur. Dummodo igitur iusto titulo auctoritas in subiectum aliquod, quodcumque sit, pervenerit; legitimum gubernium exsurget, cui proinde a subditis obedientia debetur. Quod autem quaeque forma regiminis felicitati publicae procurandae sit idonea, dubitari nequit. Nam ad huiusmodi felicitatem procurandam tria requiruntur: lumen intelligentiae, rectitudo voluntatis, vis exsecutionis; ut cognoscatur quid populo expediat, idque sincere ametur, et fortiter exigatur. Atque haec tria reperiri profecto possunt, sive in uno sive in pluribus imperantibus. Ergo, sive unus sive plures imperent; haberi potest forma regiminis felicitati populorum procurandae idonea.

65. Propositio 2ª. *Si aptitudo populorum consideretur, nulla est forma, quae aeque omnibus convenit; sed illa praeferenda est, quae prae ceteris respondet consuetudinibus, indoli, culturae, moribus cuiusque gentis.*

Prob. Id fatentur generatim scriptores, qui rem politicam tractaverunt. Satis erit unum aut alterum commemorare. Burlamachius ait: « Si petitur a me quaenam sit optima gubernandi forma; respondebo, non omnia bona regimina omnibus aeque populis convenire; sed hac in re habendam esse rationem tum inclinationis et characteris singulorum populorum, tum amplitudinis dominii quo fruuntur (1). » Idem ferme asserit Montesquieu, sic inquiens: « Regimen, quod maxime naturae consentit, illud est, quod prae ceteris aptatur dispositionibus populi, pro quo institutum est (2). » Et sane forma quaevis a conditionibus subiecti, quod perficit, maxime pendet; ac saepe quae uni

(1) Loco superius citato.
(2) *L'esprit des lois*, t. I, l. I, c. 3.

consonat, repugnat alteri. Homo autem (idem dic de hominum collectione) non abstracte, prout idea tantum continetur, cogitandus est in rebus, quae ad agendum pertinent; sed cogitandus est in concreto, prout his vel illis conditionibus et circumstantiis realiter afficitur. Iamvero in hac consideratione concreta humanum genus incredibilem offert varietatem, propter quam diversis elateriis moveri, diversa ratione duci, diversis fulciri adminiculis, diversis augeri praesidiis poscit. Non igitur eadem regiminis forma opportuna erit aeque pro singulis. Immo illa ipsa, quae abstracte perfectissima omnium fortasse videtur, pro aliqua peculiari gente non modo incongruens sed fere impossibilis censeri poterit. Sic ex. gr. absurda esset hypothesis, qua natio americana *Statuum Unitorum* sub monarchia concipiatur. Contra, aliae sunt gentes, quibus regimen populare minus accommodatur, propter nimium phantasiae aestum, novitatis studium, loquacitatem, invidentiam, aliosque defectus; vi quorum apud eos democratia non tranquillitatem et ordinem, sed confusionem, tumultum, studia partium, medium opprimendi alios, in summa veram tyrannidem importaret.

66. Propositio 3ª. *Illa forma pro singulis quibusque populis aptior est, quae apud illos legitimitate gaudet.*

Prob. Pax et stabilitas ordinis, in quo reipublicae bonum maxime cernitur, tota quanta est, pendet ex certitudine subiecti, in quo ius imperandi resideat. Haec autem certitudo, ex qua verus obedientiae sensus in animis subditorum ingeneratur, non aliunde repetitur, quam ex evidentia tituli quo superior auctoritatem possidet. Unde sapientissima fuit ea vox ducis illius, qui nostris temporibus, ad austriacos populos in pace continendos, exclamavit: *Imperator est ordo.* Revera enim concretum principium ordinis nonnisi in eo residebat, qui legitime imperabat.

67. Propositio 4ª. *Gubernandi bonitas non tam pendet a forma regiminis, quam a gubernantium honestate.*

Prob. Forma materiale velut instrumentum est, quod, ut in bonum, sic etiam in malum torqueri potest, vi aut saltem astutia. Unde quemadmodum pravus princeps in despotam degenerat, si nil sibi non atroget et licitum cum libito confundens non iuxta conditarum legum sapientiam, sed iuxta arbitrii temeritatem gubernet; sic regimen plurium, utcumque statutis scriptis temperatum, in factiosam tyrannidem facillime convertitur, nisi ii, qui legibus condendis aut exsequendis praesident, magna probitate sint praediti. Ut enim experientia docet, nihil facilius est pravitati gubernantium, quam sophismatibus dictamina rationis eludere, populi opinionem pervertere, bonos a reipu-

blicae gubernaculo arcere, suffragia in comitiis pecunia aut promissis emere, calliditate et fraudibus procurare ut leges ferantur publicae utilitati, Religioni et moribus infensae. Sapienter Taparellius: « Il vero principio di sicurezza dei popoli, è la coscienza ed onestà dei governanti. Per conseguenza il gran problema politico dovrebbe ricercare piuttosto il vincolo morale per affezionare all'onestà i governanti, anzichè la forma materiale per contenerli. » Hinc merito infert: « Se la Religione è il più gagliardo vincolo morale, affezionarle i Sovrani è la somma guarentigia politica (1). »

68. Propositio 5ª. ***Absoluta consideratione simplex Monarchia ceteris omnibus formis antecellit; at propter humanam infirmitatem utilior est Monarchia temperata ex Aristocratia et Democratia.***

Prob. prima pars. Illa forma regiminis absolute et per se perfectior est, quae absolute et per se magis respondet fini, propter quem regimen institutum est. Atqui id competit potissimum Monarchiae. Nam finis regiminis est ordo et pax civium. Utrumque autem magis obtinetur per principatum unius, quam per principatum multorum. Ad unitatem enim societati impartiendam, ex qua ordo et pax resultat, aptius est id quod est unum per se et vi naturae, quam id quod est unum per accidens et vi artis: hoc enim non tam est unum, quam potius pluralitas conspirans in unum. Haec ratio desumpta est ex S. Thoma, qui sic ait: « Optimum regimen multitudinis est ut regatur per unum; quod patet ex fine regiminis, qui est pax. Pax enim et unitas subditorum est finis regentis. Unitatis autem congruentior causa est unus, quam multi (2). »

Prob. secunda pars. Eo utilior est forma regiminis, quo gratior fit subditis et securius abusuum pericula removet. At, stante infirmitate humana, id locum habet, si Monarchiae temperamentum aliquod additur ex Aristocratia et Democratia. Nam gratior est gubernatio, cuius aliquo pacto omnes sint participes; et remotius redditur periculum condendi malas leges aut vexandi subditos, si plurium consilio Princeps iuvetur et limite aliquo in operando coërceatur. Haec thesis aperte traditur a Bellarmino, sic aiente: « Nos B. Thomam aliosque catholicos theologos sequuti, ex tribus simplicibus formis gubernationis, Monarchiam ceteris anteponimus; quamquam, propter naturae humanae corruptionem, utiliorem esse censemus omnibus hoc tempore Monarchiam temperatam ex Aristocratia et Democratia, quam simplicem

(1) *Corso elementare di natural diritto*, lib. 5, cap. 4.
(2) *Summa contra Gentiles*, lib. 4, cap. 76.

Monarchiam; modo tamen primae partes Monarchiae sint, secundas habeat Aristocratia, postremo loco sit Democratia (1). »

Hinc sequitur, ut quo in aliqua societate periculum abusus decrescit, eo decrescit etiam necessitas temperamenti quod diximus, et vice versa. Quare in Ecclesia Dei, quae divina ope regitur, ac proinde declinare a sanctitate et veritate nequit, Christus simplicem Monarchiam instituit. Sed de hac re inferius dicemus.

ARTICULUS VIII.

De recenti regiminis forma, quam repraesentativam vocant.

69. **In quo sita sit.** Quoniam odierni societatis restauratores (quorum numerus, fungorum instar, sponte succrescit) perpetuis laudibus ad caelum efferunt novos illos ac repertos regiminis ordines, quos repraesentativos appellant; operae pretium erit hic eos breviter ad trutinam revocare. Quod quidem egregie praestitit Taparellius duobus voluminibus, quibus materiam hanc ex omni parte circumspexit et funditus examinavit (2). Nos, qui compendio studemus, aliqua tantum summis veluti labiis attingemus.

Forma haec regiminis, quae a Locke et Montesquieu theoriam primigeniam derivavit (3), idcirco repraesentativa nuncupatur, quia personae electae a populo, ut ad generalia comitia mittantur, populum repraesentare dicuntur. Eius autem structura ad hoc reducitur, ut praeiacta pactione aliqua fundamentali inter populum et Principem,

(1) *Controversiarum. De Romani Pontificis ecclesiastica monarchia*, cap. 1.

(2) *Esame critico degli Ordini rappresentativi ammodernati.* Roma 1854.

(3) « Locke è il primo inventore della teoria costituzionale, cioè quella della *divisione* necessaria dei due poteri, il *legislativo* e l'*esecutivo*. Per fondare questa divisione egli si serve dei principii del Diritto naturale e della teoria della sovranità del popolo; cioè affermando che solo il popolo ha autorità di dar leggi a sè stesso, e perciò il principale ufficio del re è solamente quello di essere esecutore delle leggi. Quindi in lui la teoria si fonda meno in una ragione meccanica, che in una necessità di principii, è meno politica che giuridico filosofica; e perciò Locke è ad un tempo predecessore di Montesquieu non meno che di Rousseau. Ma appunto per questa cagione egli non l'ha sviluppata e determinata da quel lato politico o meccanico, come fece Montesquieu: e se Locke influì potentemente sul modo onde la nazione inglese comprende ed attua la propria costituzione, con non minore efficacia Montesquieu formò sul continente la opinione scientifica universale, in guisa che la sua dottrina è divenuta la insegna del costituzionalismo. » *Storia della Filosofia del Diritto*, di FEDERICO GIULIO STAHL ecc. Tradotta ecc. Lib. 4, sez. 1.

quae, quia scriptis consignatur, *Charta* vocari solet, auctoritas in trina veluti membra dividatur: in *Regem*, qui una cum administris potestate gaudet exsecutiva, et in collegia duo, unum *Optimatum*, alterum *Deputatorum*, quae legibus discutiendis et sciscendis praeficiuntur (1).

70. **Quibus principiis superstruitur.** Fundamentum, in quo hic politicus mechanismus nititur, est quod summum imperium natura sua penes populum sit; qui, cum nequeat per se leges condere, aliquos eligit qui suo nomine illas ferant. Scopus vero est, ut impossibilis reddatur potestatis abusus. Medium denique divisio functionum, auctoritati competentium; ex qua earum mutua limitatio oriatur. Hinc collegio Deputatorum opponitur collegium Optimatum; et utrisque, ne legibus sciscendis exsecutivam potestatem destruant, obstaculum adiungitur regiae sanctionis, quae ad leges firmandas requiritur. Potestas exsecutiva limites accipit propter *responsabilitatem*, qua Ministri rationem reddere tenentur potestati legislativae de iis, quae operantur; a qua proinde iudicari et puniri possunt. Sed ne functio illa potestatis nimio periculo exponatur; eius caput, nempe Rex, *inviolabile* omnino fit. Attamen per se nihil facere potest sine consensu administrorum, et idcirco *regnat sed non gubernat*. En huius machinae brevissima adumbratio, de qua quid sentiendum sit, sequentes propositiones declarabunt.

PROPOSITIONES.

71. Propositio 1ª. *Haec formam regiminis, licet absolute imperfecta sit, tamen relative praestantior ceteris esse potest; et ubi legitime introducta est, cives ad obedientiam obligat.*

Prob. Prima pars libenter conceditur ab iis, qui, semotis praeiudiciis, rem ad rationis incudem revocant. Nam structura huius regiminis tota quanta est huc spectat, ut auctoritatem tripartitam inducat, cum aequilibrio partium. Quapropter supremae potestatis subiectum scindit, eamque non tam temperat, quam potius discerpit inter Principem, optimates et populum. Quod licet abstracte speciosum videri posset, tamen in concreto vitiosum est; siquidem principium ipsum ordinis unitate destituit: hac autem dempta, aegre admodum pax et tranquillitas, quae maximum bonum est reipublicae, in societate ser-

(1) « Une carte, un roi et deux chambres, voilà tout le méchanisme du gouvernement réprésentatif. » Cousin, *Cours d'hist. de la philosophie morale*, lect. IX.

vabitur. Iam suis temporibus Tacitus aiebat, mixturam trium simplicium formarum regiminis in mente potius, quam in re spectabilem esse: *Delecta ex his et consociata reipublicae forma laudari facilius potest, quam evenire; vel, si evenerit, haud diuturna esse potest* (1). Quicquid de hac sententia generatim sit, ea optime quadrat in formam regiminis repraesentativi; quae, ut dixi, non tam contemperationem, quam potius scissuram auctoritatis inducit.

Secunda vero pars probatur ex eo, quod inveniri potest populus, qui, vel propter peculiarem indolem vel propter longam consuetudinem, alteri formae regiminis perperam accommodatur. Tunc certe respectu huius populi forma, de qua loquimur, praestabit ceteris; siquidem regiminis bonitas, ut supra dixi, relative spectata, diiudicanda est ex congruentia subiecti, nimirum multitudinis ordinandae.

Denique tertia pars facillime patet. Nam debitum obedientiae ex parte subditorum non fundatur in perfectione structurae socialis, sed in iuridica possessione auctoritatis ex parte gubernantis. At nemo non videt systema repraesentativum, ubi legitime introductum est, auctoritatem iure possidere. Ergo ipsi obedientia iure debetur a civibus. Praeterea, forma regiminis, utcumque imperfecta, nunquam per se mala est in genere morum; siquidem imperfectio respicit organismum, qui indifferens per se est, et tum ad bonum tum ad malum flecti potest, pro honestate aut pravitate motoris. Atqui ab obedientia, imperanti debita, id tantum eximit subditos quod morali malitia turpatur. Ergo quaecumque sint incommoda, quae in systemate repraesentativo notantur, nemo ab obedientiae vinculo solvitur, dummodo, quae praecipiuntur, inhonesta non sint.

72. PROPOSITIO 2ª. ***Haec forma regiminis, ut ad bonum reipublicae stabiliter procurandum idonea evadat, a praecipuis saltem vitiis, quae in ipsa sunt, liberari deberet.***

Prob. Primum vitium est fundamentum, quo superstrui solet, de suprema populi maiestate. Hoc fundamentum non modo falsum est, siquidem multitudo materiam ordinandam non formam ordinantem suppeditat; sed etiam turbis excitandis et perpetuis rebellionibus ansam praebet, ut constans docet experientia.

Alterum vitium est principium, quod assumit, supremam scilicet normam societatis ordinandae atque administrandae ex publica opinione sumendam esse. Hoc principium regulam moralitatis evertit; quae, non in opinione, sive privata sive publica, sed in aeternis iustitiae legibus commoratur: tum mobile criterium inducit, quod saepe non

(1) *Annalium*, IV, 33.

aliunde colligitur, nisi vel ex improborum clamoribus, vel ex venalium ephemeridum sophismatibus et mendaciis. Deinde huiusmodi principium huc tendit, ut pluralitas in societate dominetur. Id vero non aliud est, nisi vim iuri substituere; pluralitas enim, seu maior numerus, per se non exprimit nisi vim. Immo talis est, ut non difficulter credatur esse, cum non sit; quatenus terrore bonis incusso et audaciorum quorumdam adscita licentia, publica opinio simuletur; atque ita pauci tantum, qui violentia aut malis artibus suffragium populi obtinuerunt, durum dominatum exercebunt.

Tertium vitium est fere completa regiae auctoritatis peremptio; cum princeps ad hoc tantum a plerisque reduci velit, ut leges a se nec propositas nec discussas subscribat, et administros ad arbitrium Concionis (del *Parlamento*) commutet. Id vero non modo regiam dignitatem dedecet, sed principi officium imponit quod a nemine, qui sensu decoris et honestatis tangatur, acceptari potest. Insuper ordini sociali vitam omnino subtrahit: quae nonnisi ex auctoritate una, quae inferiora organa moveat et mutuo attemperet, derivatur.

Quartum vitium est conflictus politicus partium, quem fovet. Dogma enim est systematis repraesentativi, singulas divisiones politicas gradatim esse, pro temporum opportunitate, ad gubernium promovendas: ex quo oritur magna animorum discrepantia et lucta perennis, ut quaeque pars habenas reipublicae tandem arripiat. Id autem perpetuo factionum regimini societatem exponit, eiusque formali conceptui adversatur; qui in concordia civium situs est, ut omnes, quoad fieri potest, idem sentiant, idem velint, et idem prosequantur. Atque haec sunt vitia praecipua, quae a systemate repraesentativo removenda forent, utpote bono communi contraria, et cum essentia illius formae politicae necessario vinculo non connexa.

Solvuntur difficultates.

73. *Obiic.* contra primam propositionem. Forma regiminis, quae non progignit, nisi bonorum oppressionem et improborum licentiam, prava est per se. Atqui id facit forma regiminis repraesentativi, ut constans experientia demonstrat. Ergo mala est per se. Quod autem est malum per se, ad obedientiam non obligat.

R. *Dist. mai:* Forma quae *per se* progignit oppressionem et licentiam, est prava per se, *conc;* quae progignit illa mala non per se sed per *accidens*, nego. Ad *minorem* pariter *dist:* Forma regiminis repraesentativi progignit mala illa per se, *nego;* per accidens, *concedo.*

Improborum licentia et bonorum oppressio, quam merito deplorat obiectio, non oritur ex ipsa natura systematis repraesentativi; quod, ut diximus in thesi, per se indifferens est et flexile tum ad bonum tum ad malum. Sed oritur vel ex falsitate principiorum, quibus superstruitur, vel ex pravitate hominum, qui potestate potiuntur. Hinc innuimus praecipua vitia, a quibus systema liberandum esset; et quae eius adscititiam non naturalem malitiam constituunt. Quod si fiat, ac praeterea si frugi sapientesque viri, qui non privatum suae factionis sed commune reipublicae bonum optent, ad gubernium evehantur; forma repraesentativa, utcumque imperfecta, potest ad felicitatem societatis utilem navare operam. Salus enim publica et iustà administratio, non tam ex materiali structura, quam ex principiis, quibus regimen informatur, reapse pendet; tum etiam verae cautiones pro libertate et tutela iurium non in mechanismo politico, sed in gubernantium honestate sunt positae.

Obiic. contra secundam propositionem: Quae reprobata sunt in thesi tamquam vitia, habentur passim tamquam bona, ad quae progressus populorum tandem devenit.

R. Quemadmodum corpora subiacent quandoque epidemicis quibusdam morbis, sic etiam mentes. Eas enim invadit aliquando pestifer quidam quasi furor, qui late debacchatur et ad turpissimos errores liguriendos, quasi salutaria dogmata, fere adigit. Atque hoc iterum ostendit quam stultum sit ex opinione veritatem aut iustitiam dimetiri. Cum id evenit, necesse est, ut, qui humanae societatis amore fervent, vocem impavide attollant et iustitiae ac veritatis iura, contra nebulonum sophismata, tueantur. Sic fiet ut, passionum tumultu tandem defervescente, ingenia resipiscant; et populi, qui pecudum more se decipi passi sunt, ad meliora pascua se convertant. Fatemur itaque sectarum opera contigisse ut in re sociali falsa et nociva dogmata, tamquam principia inconcussa et salutifera, late propagarentur. At inde non aliud sequitur, nisi eos, qui recte sentiunt, officio adstringi, ut libere, quantum possunt, oppositam veritatem promulgent et pravorum obsistant pervicaciae. Iam vero quis non videt, formam illam regiminis, nisi purgetur a vitiis, quae notavimus, rationis examen sustinere non posse? Id unum sufficeret animadvertere, perpetuas contradictiones, in quas incurrit. Nam dicit, se velle servare regiam potestatem, et eam ad nihilum redigit, invecta formula: *Rex regnat, sed non gubernat.* Vult immobile et fixum exercitium executivae potestatis, atque idcirco inviolabilitatem regi largitur; illud tamen mobilissimum reddit, cum rex sine administris nihil imperare possit, administri autem ne pun-

ctum quidem exsistentiae certum habeant. Concedit principi vim publicam, nimirum exercitum; mox vero eamdem elidere conatur institutione nationalis militiae. Proclamat libertatem conscientiae et rationis; attamen libertatem docendi et educandi natos parentibus prorsus adimit et iura religionis proculcat. Sancit supremam potestatem residere in populo, eamque ab ipso in electionibus tantum exerceri; simul autem maiorem populi partem a ferendis suffragiis, qua lege qua fraudibus, excludit. Mechanismum introducit hoc solo fine ut iura individualia certam cautionem accipiant; et tamen nullum est ius, quod in discrimen adduci non possit, si maiori numero, reali vel fictitio, ita placeat. Iubet reverentiam legibus et publicae honestati: utrasque autem typorum licentiae et improborum ludibrio permittit. Ad summam, non vi propriae naturae, sed vitiorum, quae reprobavimus, in perniciem non salutem reipublicae vertitur.

Nec obiicias exemplum Angliae, ubi haec mala, quae in aliis Europae regionibus evidenter apparent, minus producuntur. Nam conditiones illius insulae diversae sunt, et spiritus formae regiminis valde differt ab eo, quem Locke et Montesquieu somniarunt. Qua in re egregie Sthal: « La teoria degli Scrittori inglesi; ancorchè fondata su quella di Locke, è non meno meccanica della teoria di Montesquieu. Ma ciò in Inghilterra è cagione di minori danni, perchè ivi i rapporti costituzionali sono da per tutto esattamente determinati e consolidati dalla storia e dalla cousuetudine, e la forma e modo di parlare parlamentare, ben lungi dal corrispondere a questo concetto meccanico, esprime piuttosto l'idea di una monarchia vera ed organica, anzi in grado molto maggiore che non esiste realmente. Al contrario in Francia e in Germania, dove si è ancora sul punto di determinare i rapporti costituzionali, non si ha riguardo che alla pura dottrina (1). »

Articulus IX.

Quibus modis summa potestas transmittatur.

74. **Triplex modus acquirendi imperium.** Summa potestas ex uno subiecto in aliud transferri potest, aut *haereditate*, aut *electione*, aut *iure victoriae*. De singulis pauca.

75. **Successio per haereditatem.** Ius haereditarium habetur, cum regnum ita constitutum est, ut personae, quibus suprema potestas

(1) *Storia della Fil. del diritto*, l. 4, sez. 2.

committitur, ex determinata familia certo ordine designatae sint, atque aliae aliis vita functis succedant. Innumerae hac in re exsistere possunt varietates, quae ex diversorum populorum statutis pendent; ac proinde, cum a voluntate libera proficiscantur, ius naturae praetergrediuntur. De his igitur disserere ad nos non pertinet; sed tria dumtaxat adnotabimus, quae principiis naturalibus sunt magis affinia.

Primum est, non posse pro libito ipsius imperantis mutari ordinem successionis, si leges fundamentales regni aliquid hac in re determinent. Nam leges eiusmodi conditionibus quibusdam adstringunt exercitium supremae potestatis, et subiectum definiunt ad quod illa pertinere debeat. In hoc casu populi consensus accedat necesse est.

Secundo, etsi rationi congruentius sit ut mares dumtaxat iure successionis ornentur, exclusis feminis, quae certe minus aptae sunt ad partes implendas imperii, et maribus vi naturae subduntur; tamen ius naturae non prohibet, quominus feminae etiam summa potestate potiantur. Nam persona publica, prout publica est, a sexu abstrahit, et tantum capacitatem regendi multitudinem requirit. Haec autem capacitas in ente ratione praedito inest; sive mas sit, sive femina. Potissimum vero eiusmodi successio feminarum inconveniens dici nequit in iis gubernandi formis, in quibus suprema potestas non proprie apud principem residet, sed apud comitia quaedam generalia et adiumento plurium exercetur.

Tertia observatio sit, modum transmittendi potestatem per ius haereditarium, valde consentaneum esse bono sociali ob multiplicem rationem. Nam maiori stabilitate auctoritatem obfirmat, ad eius exercitium tantopere necessaria; aditum praecludit tumultibus ac partium studiis, quae societatem ad extremam perniciem adducere solent; altiorem reverentiam principi conciliat, propter avitam nobilitatem et sanguinis splendorem; tum eius educationem accuratiorem reddit, ipsumque animosiorem ac diligentiorem quoad socialem felicitatem procurandam, cum sibi et propriae familiae perpetuo coniunctam rempublicam contueatur.

76. **De successione per electionem.** Quod si hic mos transmittendi potestatem iure haereditario alicubi non vigeat, tunc electione opus est. Haec autem habetur cum, principe vita functo, primores, aut populus, aut pars populi, cui commissum sit suffragium, certam personam designant, quam gubernandae reipublicae idoneam putent, et quae, acceptatione peracta, summo imperio instructa censetur. Hac in re non aliud dicendum occurrit, nisi pessimam esse electionem, quae plebis tantum iudicio committitur. Nam, ad bonos scientesque

homines deligendos, qui reipublicae gubernandae apti sint, scientia et prudentia requiritur, qua plebs fere prorsus orbatur. Praeterea plebs nimia animi mobilitate laborat et facile exponitur deceptioni; tum, propter inopiam qua saepe premitur, largitionibus allici solet ad suffragium pro iis ferendum, qui minus eligi mererentur.

77. **De iure victoriae.** Postremo, imperium acquiri potest iure victoriae. Quod ut eveniat, exposcitur in primis ut bellum iuste susceptum sit. Secus potestatis occupatio latrocinio comparabitur, et invasor non princeps sed usurpator censendus erit. Deinde necesse est, ut socialis tranquillitas victricis gentis, aut aliarum affinium nationum reapse requirat mutationem regiminis aut iacturam independentiae in populo, qui debellatur. Secus iustitia a victore laederetur, qui nonnisi ad damnorum reparationem exigendam, ac poenam, pro merito culpae, victis infligendam ius possidet. Nunquam vero facultate gaudet principem e legitimo solio deturbandi, aut integram nationem alterius ditioni subiiciendi (quod speciem quamdam mortis veluti socialis praesefert); nisi id postulet ratio poenae, aut securitas earum gentium, quae iniuste laesae sunt. Sed de hac re alias sermo redibit.

78. **Utrum usurpatori obediendum sit.** Cum hic de usurpatore mentio facta sit, utile erit innuere, quo iure is instruatur. In primis certum est usurpatorem, utpote qui non iure sed iniuria et violentia nititur, illegitime auctoritatem possidere, ad eamque legitimo principi restituendam semper adstringi. Immo ad hoc cogi a subditis potest, atque etiam debet; qui ipsum non ut principem, sed ut hostem et perturbatorem respiciunt. Id tamen intelligendum est, modo spes certa eluceat prosperi exitus. Nam si conatus ad invasorem depellendum inutiles fore coniicitur, aut perniciem potius societati allaturos, nequaquam subditis licebit insurgere. Atque id iuxta voluntatem esse ipsius legitimi principis iure praesumitur; quae quidem, ut iusta sit, rationi et bono sociali congruens esse debet.

Deinde observetur oportet, usurpatorem, etsi ius nullum habeat potestatis retinendae aut aliis communicandae; tamen iure ornari civitatem ordinandi ac magistratus temporarios constituendi. Id enim necessarium est ad salutem populi procurandam, quae sine civili ordine servari nequit. Quod profecto ius non *personale* est sed *reale*, nimirum eiusmodi, ut personae competat ratione rei quae possidetur, ac proinde non tam ad usurpatorem, quam potius ad auctoritatem pertinet; quae licet iniuste ab illo occupatur, tamen proprio effectu et vi non destituitur. Quare subditi quamvis iuvare usurpatorem, ut in sua possessione stabiliatur, prohibeantur; tamen legibus, quae ab

ipso pro bono communi et ordine sociali feruntur, obtemperare tenentur. In hoc enim non usurpatori sed auctoritati obedientiam praestant, et legitimo principi morem gerunt, qui certe id velle putandus est.

Denique, si annorum decursu novus auctoritatis possessor ita obfirmetur, aut cum bono et tranquillitate publica sic connectatur, ut pristinus ordo redintegrari nequeat, sine perturbatione maxima et periculo salutis publicae; hoc ipso legitimus evadit, et nihil ad eum de solio deturbandum moliri fas est. In hoc enim sensu verum est effatum: *Salus publica suprema lex;* cui non solum subditi, verum etiam principes accommodare se debent, ne bonum privatum bono publico anteponatur. Nec vero contrarium velle antiquior princeps praesumi potest; nec, si vellet, audiendus esset, utpote qui suam non populi utilitatem quaereret.

79. **An liceat Principi abdicare.** Quaeri hoc loco posset an iure et cum laude aliquando suprema potestas a legitimo principe sponte abdicari queat. Contrarium enim docuit Burlamachius, inquiens: ***Regi moriendum esse in proprio throno, et signum abiecti animi esse ac valde dedecens maiestatem principis, se propria auctoritate privare*** (1). Quae sententia mirabilis sane est, et quibus argumentis fulciatur nequaquam apparet. Nam, excepta hypothesi quod eiusmodi abdicatio in magnum reipublicae damnum cedat (quod profecto raro accidit); nulla ratio afferri potest cur princeps omnino adstringatur ad tantum onus retinendum. Certe, nisi bonum publicum adversetur, licet subditis sine dedecore se magistratu abdicare. Quidni consimile ius principi competat? Num principis conditio in usu libertatis inferior censenda erit conditione subditorum? Immo, si bono societatis nihil periclitante, princeps regni curam et honorem, qui tantopere ambiri solet, deponit, ut altiorum virtutum exercitio se dedat; id magni animi et excellentis indicium est. Potissimum vero id locum habet, si talis abdicatio ab ipsa publica utilitate et pace persuadeatur. At in re, quae adeo per se claret, tempus frustra insumere non iuvat.

Aliam potius innuam controversiam: utrum non modo quoad se, sed etiam quoad filios, qui successuri essent, princeps abdicare regnum possit. Vattel affirmat omnia in hac re a populi voluntate tantum pendere (2). Sed haec sententia ex errore pacti socialis, quo auctor inficitur, ortum ducit. Grotius meliora profert; sic enim ait: « Similis est quaestio an abdicari possit regnum aut ius succedendi in

(1) *Principes de Droit. nat. et pol.*, l. 2, p. 1, ch. 4.
(2) *Le droit des gens*, t. 1, l. I, ch. V.

regnum. Et quin pro se quisque abdicare possit, non est dubium. An et pro liberis, magis controversum, sed quod eadem distinctione expediri debet. Nam in haereditariis, qui ius a se abdicat, in liberos nihil potest transferre. At in lineali successione patris factum nocere non potest liberis natis, quia simul atque exsistere coeperunt, ius proprium eis quaesitum ex lege est; sed nec nascituris, quia impedire non potest quin ad illos quoque suo tempore ius pertineat ex populi dono. Neque obstat de transmissione quod diximus. Est enim ea transmissio necessaria non voluntaria, ad parentes quod attinet. Illud interest inter natos et nascituros, quod nascituris nondum quaesitum sit ius, atque ideo auferri ius possit populi voluntate, si etiam parentes, quorum interest ius ad filios transire, ius illud remiserint (1). » Sed haec etiam non satis arrident; utpote quae commento pacti socialis quoque nitantur. Generatim igitur dicendum videtur, inspecto solo iure naturae, posse patrem abdicare etiam pro filiis, sive nascituris sive natis, quamdiu sub patris potestate manent; non posse autem pro filiis, qui iam emancipati sint: quippe hi propriis iuribus plene ornantur, ac proinde ob factum alterius iure successionis, quod vere possident, spoliari nequeunt.

Articulus X.

De supremae potestatis exercitio.

80. **Triplex functio potestatis.** Actio socialis illa est, quae a multitudine exercetur sub auctoritatis influxu. Quare auctoritas veluti facultas est motum gignens in societate, eamque ad operandum applicans. Quomodo igitur id praestet, considerandum hic est. Et quoniam auctoritas multitudinem ad ordinatam operationem movet vi functionum diversarum, has singillatim expendere oportet.

Functiones eiusmodi ad tres reducit Montesquieu, nimirum ad leges constituendas, ad earum exsecutionem procurandam, ad iudicium proferendum de factis peculiaribus, de quibus respectu legum intercidat controversia; quarum functionum exercendarum ius, potestatem *legislativam, exsecutivam* et *iudiciariam* nominat (2). Haec autem tripartita divisio licet a nonnullis improbetur; tamen, cum valde communis sit, et obiectum in suas partes apte distribuat, approbatu non indigna

(1) *De iure belli et pacis*, l. II. c. 7, § 26.
(2) *L'esprit des lois*. t. I, l. XI.

videtur. Nam cum auctoritas ordine instruere civitatem debeat, normas in primis praebeat necesse est, quibus mutuae civium relationes inter se componantur ad finem communem adipiscendum: atque in quantum id praestat, legislativa potestate instructa esse dicitur. Deinde oportet ut scitas leges ad actum reducat, easque operationi et motui civitatis applicet; quod munus potestatis exsecutivae proprium erit. Denique, cum lites insurgere possint vel inter privatos ipsos, vel inter privatos et regimen, respectu iurium quae lex vel concedit vel tutatur; ad eas dirimendas, tum etiam ad legum violationem puniendam, iudiciaria suppetit potestas. Ad has autem partes cetera auctoritatis munia facile revocantur. Hac igitur partitione retenta, de membris eius separatim eloquamur.

§ I.

De potestate legislativa.

81. **Ceteris praestat.** Suprema inter partes auctoritatis ea est, quae leges ferendas respicit. Haec enim regulas imponit operandi, et totius vitae socialis praescribit ordinem. Unde ad facile definiendam gubernii formam, dispicere sufficit in quo subiecto facultas legum sciscendarum resideat, num in homine individuo an in plurium collectione; qua de re diversae exstant populorum constitutiones, prout cura procurandi boni communis uni potissimum personae, ut in monarchia, aut coetui ex pluribus coalescenti, ut in ceteris formis, sive simplicibus sive mixtis, demandatur.

Quare, qui cum Rousseau supremum imperium populo immutabiliter adscribunt; in hoc maxime adlaborant, ut statuant ius ferendi leges nonnisi ad populum pertinere. Sed tantum abest ut hoc ius vi naturae populo vindicetur, ut potius rationi non satis consonet illud populo sponte largiri. Etsi enim populus necessitates, quibus premitur, persentiscat, eisque remedium postulare valeat; tamen, cum careat scientia opportuna et prudentia, et valde animi perturbationibus sit obnoxius, nequit discernere et definire vel etiam amare media, quae congruentia sint, et eius utilitati sic faveant, ut altioribus bonis non officiant. Quare licet ius postulandi, aut suffragium eligendi eos, qui suo nomine leges ferant (si forma regiminis id patiatur) populo concedi possit; tamen ius examinandi leges, easque tandem sanciendi illi minus apte et insipienter tribueretur. Id enim multiplicem cognitionem, iudicii maturitatem, constantiam animi et amorem virtutis non vulgarem exquirit, quae nonnisi in cultiore et praestantiore societatis parte communiter reperiuntur.

82. **In quo proprie consistat.** Ut quantum satis est, distinctam notionem potestatis legislativae exhibeamus, tria illustrare oportet; ambitum, in quo spatiatur; dotes, quibus eius effectus, nempe leges, ornari debent; subsidia, quae comparanda sunt, ut rite exerceatur. Et ad primum quod attinet, eiusmodi ambitus, qui limites etiam suppeditat, quibus auctoritas continetur, ex fine diiudicandus est societatis, ad quem auctoritas suo exercitio socios adducere nititur. Porro hic finis situs est in externo mediorum apparatu, qui ordine morali informetur, et in debita ordinatione procuranda mutuarum relationum civium. Hinc elucet potestatem legislativam non usque eo porrigi, ut constitutionem ipsam fundamentalem suis actibus attingat, sed opus est ut societatem in propria forma iam ante constitutam subaudiat. Concipi enim nequit exercitium auctoritatis; nisi auctoritas in determinato subiecto resideat, atque ita ut ad operandum omni ex parte expediatur. Id autem, ut quisque videt, importat ut structura socialis, saltem quoad organa capitalia, iam ante constituta sit, quae formam ipsam reipublicae spectet.

83. **Differt a iure constitutivo.** Quare ius *constituens* ad potestatem legislativam non pertinet, immo pars auctoritatis minime censendum est (1). Nam cum constitutionem ipsam politici Status respiciat, ad easdem causas pertinet, a quibus exsistentia et forma ipsa reipublicae procedit. Societate autem iam constituta, in toto corpore sociali residet, non vero in una tantum eius parte, utcumque praecipua vel formali. Quapropter neque auctoritatis, neque multitudinis seorsum acceptae propria est, sed utriusque partis simul consentientis. Ex quo sequitur ut immutatio constitutionis fundamentalis reipublicae, aut quaecumque variatio, quae accidentalis non sit sed ad ipsam essentiam et primitivam formam pertineat; neque a solo principe, neque a solo populo fieri possit, sed utriusque consensum postulet. Quod si ab una tantum parte, discrepante altera, obtrudatur; illegitima iudicanda est et omni robore destituta.

Id autem minime intelligendum est de iis, quae non efformationem organorum fundamentalium, formam reipublicae determinantium, sed aut eorum explicationem, aut organa secundaria constituenda respiciunt, quae potestate communicata instrumenti aut administri munere fungantur. Horum enim efformatio optime pertinere ad auctoritatem po-

(1) Ius seu potestas *constituens* appellatur, facultas illa rempublicam ordinandi, quae formam ipsam societatis attingit, eiusque diversas partes constituit, et organa creat fundamentalia, quibus auctoritatis functiones stabiliter affiguntur. Breviter, talis est, ut ipsam reipublicae naturam respiciat.

test; atque ut per legem determinentur, iure ad potestatem legislativam refertur.

84. **Eius obiectum et limites.** Exclusis igitur rebus, quae ad formam ipsam gubernii renovandam attinent; in iis omnibus spatiari poterit legislativa potestas, quae ad operationem socialem exercendam vel rite dirigendam necessaria sunt aut etiam opportuna.

Qua in re finis politicae societatis semper prae oculis haberi debet; atque exinde novi limites enascuntur. Nam cum eiusmodi finis ordini morali subiaceat; nihil sancire auctoritas potest, quod morum honestati ac legi divinae reluctetur. Sic enim non benefica sed malefica revera esset, ac per se ipsa corrueret; quippe cum in tantum vim et robur habeat, in quantum iure viget ducendi socios in finem a natura propositum.

Deinde, cum ordinem socialem externis mediis, quae tantummodo in potestate hominis sunt, procurare debeat; lex extendere se nequit ad ea, quae interna homini sunt, et solo conscientiae ambitu continentur. Quod non perinde intelligendum est, quasi conscientiam indirecte saltem suis praeceptionibus non adstringat. Id enim manifesta falsitate laborat. Nam, cum auctoritas, ut alias diximus, a Deo procedat; quisquis auctoritati obedientiam denegando resistit, divinae ordinationi resistit, atque ideo revera peccat. Sed tantum sic intelligi debet, quatenus directe civilis auctoritatis praecepta nonnisi externas actiones respiciunt; actus enim qui interni omnino sunt, humanam aciem prorsus effugiunt, ac proinde gubernationi, quae mere humana sit, subiici nequeunt.

Tandem cum in mutuis relationibus inter homines moderandis civilis potestas versetur; immiscere se nequit rebus iis, quae relationes respiciunt hominis ad Deum; quarum administratio ad auctoritatem religiosam pertinet, de qua in tertio capite huius libri disseremus. Quod non ita intelligi debet, quasi nequeat civilis potestas sanctione sua confirmare decreta, quae a potestate ecclesiastica definita sunt. Id enim profecto licet et opportunum quandoque est, ut leges Ecclesiae novo robore augeantur. Immo si generatim de tutela iis impertienda sermo est; haec a iure naturae praecipitur, ut protervia impiorum, divinam legem spernentium, reprimatur. Qua in re similitudo duci potest a legibus naturalibus; in quas licet civilis potestas ius nullum habeat, quippe ab altiore pendent auctoritate; tamen multa iubet vel prohibet quae iure naturali comprehenduntur. Id sapienter fit ad ea magis confirmanda saltem extensive, adiectione nimirum novae praeceptionis, et tutiora facienda timore poenarum, qui rebelles animos ad obtemperandum inducat.

His explicatis liquido patet, quo circulo operari possit potestas legislativa civilis. Ea enim omnia, quae externa sunt et civium inter se ad bonum commune procurandum relationes respiciunt, prout tamen ordini morali non detrahunt sed potius conferunt, eius ditioni subduntur, ab eaque generales normas recipere possunt. In quibus normis praescribendis lex civilis applicationem quamdam continet et determinationem magis particularem ipsius legis naturalis (1). Quod quadruplici ratione fit. Primum, quatenus praeceptiones aliquas iuris naturalis, adiectis nonnullis poenis in hac vita subeundis, nova roborat sanctione. Deinde, quatenus ex legibus naturae generalibus nonnullas derivat illationes pro factis peculiaribus, iuxta locorum, temporum ac personarum varietatem. Tertio, quatenus actiones humanas moderatur iuxta novas relationes, quas homo ratione societatis suscipit, idque convenienter naturae principiis. Quarto denique, quatenus aut iura, quibus homo vi naturae instruitur, iuxta socialem exigentiam temperat, atque apte cum aliorum exsistentia conciliat; aut nova iura civibus tribuit, conditioni personarum et communi bono accommodata. In quibus tamen diligenter cavendum est, ne plus sibi tribuens, obtentu boni communis, iura aliqua naturalia perimat vel offendat. Quod enim in iniuriam sociorum, sive plurium sive paucorum, immo etiam unius, redundat; id ad finem societatis pertinere non potest; quod autem finem socialem egreditur, auctoritati minime competit.

85. **Legis proprietates.** Leges in primis honestas esse oportet; secus fini sociali non convenirent. Iniqua lex non est lex, sed legis corruptio, et ad obediendum non obligat (2). Deinde requiritur ut utiles sint, et quidem utilitate generali, seu quae non in privatam personam aut in partem tantum societatis cum alterius detrimento, sed in omnes directe vel saltem indirecte redundet. Secus non bonum commune, sed privatum nonnullorum respicerent. Tertio debent esse universales, seu eiusmodi ut omnes aeque ligent, sine personarum exceptione; modo nulla adsit ratio, ex ipso bono communi aut ex altiore iure desumpta, quae a lege communiter lata nonnullos aut coetum aliquem excipere persuadeat. Id autem ubi non urgeat, omnes omnino lex adstringere debet.

Atque hic quaeri potest an ipsum legislatorem lex sibi subdat, ita ut is etiam legi obtemperare teneatur. Cui quaestioni respondendum est affirmative; non quidem quoad vim coactivam (nemo enim cogit

(1) Vide S. Thomam *Summa th.* 1ª 2ªᵉ, q. XCV, a. 2.
(2) Vide S. Thomam *Summa th.* 1ª 2ªᵉ, q. XCVI, a. 4.

seipsum), sed quoad vim directivam. Cum enim ipsae etiam actiones, quas legislator exercet non prout talis est, nempe ut legis conditor, sed prout privata tantum persona est, ad bonum commune referendae sint; iisdem normis regantur oportet, quae generatim pro omnibus civibus praescriptae sunt. Potissimum id locum habet cum agitur de contractibus aliisque rebus, quae ad ceteros relationem habent (1).

Quarto, ad legum iustitiam requiritur aequalitas, seu ut omnes aequaliter lex respiciat. At non secundum aequalitatem materialem, sed iuridicam: quatenus nempe aequaliter omnia iura, licet diversa, cuiuscumque sint, sine ulla exceptione sanciat et tueatur; secus aequalitas civium ante legem futilis esset et vox sine sensu. Non enim vera civium iura servaret, quae sine manifesta violatione iustitiae ad materialem aequalitatem adduci nequeunt. Vera igitur aequalitas civium respectu legis in hoc sita est, ut iura aequalia aequaliter, inaequalia inaequaliter tractentur.

Hae praecipuae sunt legum proprietates, quae quasi *essentiam* earumdem attingunt. Praeter has aliae etiam requiruntur: nimirum ut sint *clarae*, quatenus ab omnibus intelligi possint nec in falsam interpretationem trahi; itemque ut sint *modicae*, ne multitudine et pondere cives opprimant; ut sint *constantes*, sic enim antiquitate ipsa venerationem sibi conciliant; ut sint *scriptae*, ne fraudibus et arbitrio magistratuum detur locus, sed stabili certitudine perfruantur; ut denique sint *convenientes*, seu viribus et conditioni populorum accommodatae. Quae enim leges rudiori populo competunt, hae minime opportunae sunt genti, quae maiori perfectione gaudeat (2).

86. **Praesidia conquirenda.** Quaecumque sit forma regiminis, sive monarchica sive polyarchica, potestas legislativa mediis idoneis instrui debet, ut rite suo munere perfungatur. Et in primis, cum leges necessitatibus populorum respondere debeant, requiritur sane ut hae legislatori innotescant. Quapropter tali organismo legislativa potestas, quoad exercitium, instruenda est, ut harum necessitatum notitiam claram, distinctam et sine falsitatis admixtione comparare sibi possit. Quoniam vero proprias indigentias nemo melius noscit, quam, qui patitur, patens populo via esse debet, qua eas legislatori manifestare possit; quamvis iudicium circa media iis repellendis opportuna, non populo, sed viris prudentibus et cordatis competat. Talis igitur structura potestatis legislativae constituenda est, ut, perspectis populi

(1) Vide S. Thomam *Summa th.* 1ª 2ªᵉ, q. XCVI, a. 5.
(2) Vide S. Thomam *Summa th.* 1ª 2ªᵉ, q. XCVI, a. 2 et 3.

necessitatibus, diligens discussio legum condendarum habeatur a coetu virorum scientia et virtute praestantium; qui, sive deliberativo sive consultivo tantum suffragio, legum aequitatem, opportunitatem ac potissimum moralitatem diiudicent (1).

§ II.
De potestate exsecutiva.

87. **Eius necessitas.** Optima erit illa respublica, in qua optimae leges condantur et optima earumdem procuretur exsecutio. Quod posterius si a superiore bono seiungitur, illud non modo inutile sed nocivum etiam evadet. Quid enim vanae leges proficiunt, quibus nemo obtemperet, nisi ut contemnendam reddant auctoritatem; cui toties vulnus infligitur, quoties eius iussa frustrantur? Valde igitur ad societatem interest ius illud, quod legum exsecutionem respicit, atque ad earum praescriptum actiones sociorum moderatur. Haec magna pars est auctoritatis; licet potestati legislativae cedat, sitque eius

(1) Sapienter, Taparellius: « Il popolo *sente* i bisogni, i governanti *conoscono* come vi si può rimediare, la coscienza religiosa *autentica* l'onestà del mezzo.

« Le assemblee legislative, scelte tra soli ricchi da un volgo ignorante, non presentano *in forza del loro organismo* verun titolo di sicurezza che ne commendi le leggi.

« Gli antichi ordinamenti sociali, formati a poco a poco dalla natura progressivamente operante e non dall'avventatezza rivoluzionaria delle passioni subite e tumultuarie, presentano in fatti (quando più quando meno sviluppati) i tre elementi. Fra gli Ebrei il popolo chiedeva, i seniori deliberavano, i sacerdoti confermavano. Nelle società pagane gli auguri e gli oracoli erano l'elemento ieratico, a cui ricorrevano per conferma i legislatori (Licurgo a Delfo, Numa ad Egeria, Roma ne' comizii agli aruspici ecc.); gli elementi democratico ed aristocratico ebbero talora influenza irregolare, ed Anacarsi rise di Atene perchè la proposta si facea da' saggi, la deliberazione dagl'ignoranti (Cantù St. un.); ma in somma vi avean parte. Nelle società del medio evo. *Comuni, Nobiltà* e *Clero* erano ordinariamente corpi distinti nella deliberazione come negl'interessi. Quando in Francia il *terzo stato* assorbì gli altri due corpi, piantò le basi della tirannia democratica, oggi ancora non interamente corretta, perchè vi manca tuttora, *socialmente parlando,* l'elemento ieratico, e gli altri due non hanno forse ancora assortite a dovere le loro funzioni nè il loro organismo. I Deputati sono una aristocrazia pecuniaria poco diversa da' pari; la libera stampa, vero elemento democratico, fa una proposta di leggi tumultuaria e pazza, che non può rappresentare seriamente gli interessi comuni; le elezioni paralizzano nella legislazione ogni influenza dell'elemento domestico e del municipale; come dimostra il Romagnosi (Ist. di civ. fil. *passim,* ma specialmente al l. VII, c. 4); il quale all'influenza religiosa, per lui odiosa, sostituisce la *scienza,* come alla morale sostituì l'*interesse,* » *Corso elementare di natural diritto,* l. 5, c. 3.

velut consectarium. Cum enim actiones individuorum, quae per legem dirigi debent, individuae sint et concretae, lex autem generalibus dumtaxat praeceptionibus contineatur; requiritur profecto in principio societatis motore facultas aliqua, a ratione proficiscens, qua generalis norma, nempe lex, factis et actionibus peculiaribus applicetur. Et quoniam eiusmodi societatis motor nonnisi in auctoritate moratur, potestas exsecutiva functio quaedam est et ius auctoritatis.

Ex quo patet, eam conscientiae veluti socialis nomine donari posse, cum idem fere munus in societate exerceat, quod conscientia exercet in homine. Ut enim haec applicatio quaedam est legum moralium, quae ratione peragitur quoad actiones privatas; sic illa applicatione constat legum civilium, quae ab auctoritate exercetur quoad actiones sociales.

88. **Quibus dotibus instructa esse debet.** Potestas exsecutiva debet esse *fidelis*, *fortis* et *prudens*. Atque hae sunt praecipuae dotes, quas in ipsa considerare possumus.

In primis itaque debet esse fidelis, nimirum eiusmodi ut ne latum quidem unguem a legum praescripto discedat; ab iis enim dumtaxat vim omnem et ius mutuatur. Quare princeps, etiam in regimine monarchico et absoluto, prout exsecutiva potestate ornatur, non supra legem, sed sub lege est; nec aliter peculiares quaestiones definire potest, nisi prout leges constabilitae praecipiunt. Hoc enim proprie differt regimen monarchicum a despotico: quod in despotico voluntas tantum imperantis vim habeat, in monarchico non arbitrium sed lex imperet; quae licet auctoritate principis lata sit, tamen dum manet ipsam principis voluntatem sibi subdit. Poterit utique princeps, si bonum sociale id ferat, legem generatim abrogare aut in aliam convertere; sed donec id fiat, ius non habet definiendi quidquam, quod vigentibus legibus adversetur. Societatis enim non dominus est, sed rector; atque ad ea tantum se porrigere potest, ad quae civilis potestas diversis functionibus, quas complectitur, se protendit. At rem definire contra legis praescriptum ad nullam auctoritatis functionem pertinet.

Hinc tamen minime sequitur non posse supremos imperantes legis quandoque exceptionem facere, sive ad benefaciendum, sive ad poenam aliquam condonandam. Nam id, quoties non temere fiat, sed intuitu boni communis, nec ullum alterius ius laedat; legum observantiae minime repugnat, sed potius ad clementiam et liberalitatem principis pertinet. Et sane vis legum in hoc cernitur; ut ad bonum commune conferant. Si igitur in eventu quodam particulari bonum commune contrarium eius postulare videatur, quod lex praescribit, aut si aliqua

ratio persuadeat tunc legem non esse applicandam; certe ipsarum legum, non materialis littera, sed spiritualis intelligentia fert ut ipsis derogetur. At in hoc nullum, ut dixi, iuribus aliorum detrimentum afferri debet; gratificari enim uni cum damno alterius, iniustum est.

Altera potestatis exsecutivae dos fortitudine continetur. Facultas enim, quae exsecutionem respicit, efficacitate frui debet; secus supervacanea foret et onus frustra additum. Hinc duo requiruntur: perfecta subordinatio et vis coactiva. Subordinatio, inquam, perfecta requiritur; siquidem ad applicationem legum procurandam unus per se non sufficit, sed plures magistratus pluresque officiales necessarii sunt, potissimum in republica satis ampla, quae in diversas provincias dispartita per diversos gubernatores regitur. Hos profecto ita distribuere et inter se connectere oportet, ut alii subdantur aliis, iuxta varias administrationis partes, ed ad aliqua veluti capita revocentur, quae immediate iungantur rectori unico et supremo, a quo motus omnis et vita legum communicetur. Sic compago corporis socialis muneri potestatis exsecutivae apte conveniet. Secus si diversa instrumenta, quae ad eius exercitium concurrunt, sibi mutuo resistant, aut influxui supremi motoris recipiendo non rite subiiciantur, aut si ipse supremus rector pluribus coalescat, qui dissidere possint inter se; applicatio legum non modo lenta erit et incerta, sed etiam interruptioni obnoxia, magno societatis detrimento. Etsi enim mora et interruptio in deliberatione legum sciscendarum, nisi peculiaris necessitas urgeat, incommodum nullum afferant; tamen maxime nocivae sunt applicationi legum, quae proxime socialem operationem attinet. Hanc enim tunc aut cessare, aut abnormem esse oportebit.

89. **Vi coactiva donetur oportet.** Nec minus evidens est necessitas vis coactivae. Nam cum in applicatione legum resistentia ex improborum conatu offendi possit; exsecutivae potestati vis adsit necesse est, ad huiusmodi impedimenta superanda sufficiens. Nihil enim tranquillitati civium et proinde bono sociali magis repugnat, quam imbecillitas auctoritatis, quae impune audaciam pravorum hominum contra legem patiatur. Nam simul atque hi animadverterint, se posse sine periculo violare legem; nihil intactum relinquent, effrena, qua gliscunt, cupiditate. Magna igitur cautio et consilium frequens et diligentissima deliberatio adhibeatur in condendis legibus, quae utiles et honestae sint; at, his conditis, nihil, tolerandum est, quod earum reverentiae et observantiae adversetur. Ex quo fit ut milites, quibus vis coërcitiva societatis continetur et iuris armata defensio, executivae potestatis imperio subiiciantur.

Atque hinc apparet necessitas tertiae dotis. Cum enim exsecutiva potestas adamante stet oporteat, quoad obedientiam legibus vindicandam; nisi valde sit prudens, odiosa nimis et gravis evadet. Nam cum non lapides sed homines tractare debeat, qui voluntate libera et ratione operantur; efficaciam suam subiecto accommodare non poterit, nisi sapienter noverit voluntatem ipsam et rationem subditorum movere, ut eorum actio non violenta sit et extrinsecus impressa, sed sponte fluens et a principio interno. Secus si obnitente subiecto actio eliciatur; motus socialis non modo non erit humanus, sed etiam ea vita et robore destituetur, quae nonnisi in spontaneis actibus reperitur. At vero nemo non videt ad eiusmodi finem obtinendum non mediocri prudentia in supremo gubernatore opus esse, ut sciat subditos ad legum amorem allicere, disciplina debita imbuere, et ita ordinem societatis instruere, ut privata sociorum utilitas cum communi, quae ex legum custodia emergit, maxime copuletur.

Hae dotes in exercitio exsecutivae potestatis ex eius organismo oriri debent; qui tamen minime sufficeret, nisi qualitas etiam personarum ad id conferret. In iis igitur rectitudo animi, constantia, exercendi muneris scientia sunt necessaria, maxime autem studium ardens boni publici.

§ III.

De potestate iudiciaria.

90. **Quid sit.** Quamquam potestas iudicialis non incongruenter ad exsecutivam revocari possit et viceversa, melius tamen ab ea secernitur. Ut autem intelligatur in quo sita sit, notandum est in legum applicatione procuranda controversias quasdam exsurgere posse circa iura singulorum aut facta legibus adversa, quae examen et sociale iudicium poscunt. Quod quidem iudicium in hoc ponitur, ut definiatur utri parti ius tribuendum sit, aut cuius naturae sit factum, quo lex violata est, et qua poena plecti mereatur (1). Id etiam proprium est auctoritatis, ad quam ordo in societate ponendus et conservandus pertinet. Quapropter illi competit nova functio, quae potestas iudiciaria nuncupatur.

91. **Est duplex: civilis et criminalis.** Potestas iudiciaria, ut quisque videt, in *civilem* et *criminalem* dispescitur. Nam versari potest vel

(1) « *Iudicium,* ait S. Thomas, *importat definitionem seu determinationem iusti, sive iuris.* » Summa Th. 2ª 2ªᵉ q. LX, a. 1.

in iuribus definiendis quae collidi forte videntur; vel in criminibus diiudicandis et conveniente poena multandis. Tutela enim iustitiae, quae fundamentum est societatis, maximopere ad auctoritatem pertinet; ad eam autem habendam utrumque requiritur: nempe ut ius verum apparenti et maius minori praevaleat; deinde ut ius ab iniuria defendatur, idque sociali ope et sociali iudicio. Si primum fit, potestas iudiciaria *civilis,* si alterum, *criminalis* habetur. De utraque aliquid delibemus.

92. **De iudicio civili.** Maximae necessitatis in societate est ut iura civium sarta tecta serventur, atque ab aliorum oppugnatione defendantur. Hinc manifeste consequitur, potestatis iudiciariae civilis exercitium tali instruendum esse organismo, ut ad eam facilis aditus patefiat, utque iudicium ab ipsa proferendum, quoad fieri potest, ab errore sit vacuum, et brevissimo tempore obtineatur, ac minimo etiam damno partis, quae succumbit. Quarum conditionum necessitas adeo per se patet, ut verbis declarari non egeat. Quis enim non videt, parum bono civium prospici, si adeo difficultatibus obvolvatur potestatis accessus; ut cives, praesertim si ad infimam classem societatis pertinent, ab ea imploranda praepediantur? Aut quid proderit auctoritatis ipsius implorare iudicium, si hoc temere proferatur aut ab iis hominibus, qui iura omnia sus deque vertunt? Ad hoc cavendum, opportunum est ut ferenda sententia penes plures stet iudices; unus enim facile decipi aut corrumpi potest, aut amicorum sollicitationibus commoveri. Tum etiam exquiritur ut facultas tribuatur appellandi ad altiora tribunalia, de quorum scientia et aequitate maior sit probabilitas. Qua tamen in re modus etiam esse debet; siquidem immodica appellandi licentia tricas gigneret et longas ambages, litesque sine fine protraheret; quas potius brevi tempore dirimere, consentaneum et utile reipublicae est. Valde enim ad tutelam iurium interest, ut diu vera iura effectu non careant, nec expensae in immensum augeantur, magna utriusque partis pernicie. Media autem quibus haec commoda obtineri possint non declaramus, cum id iuvenilium Institutionum brevitatem excedat.

93. **De iudicio criminali.** Ad iudicium criminale quod attinet, profecto crimen cum sit civilis ordinis perturbatio; eius inquisitio et castigatio auctoritati, quae huic ordini servando advigilat, curae esse debet. Atque id requiritur tum ad impediendum ne crimen repetatur, tum maxime ad proportionem iustitiae consectandam. Debitus enim ordo tum habetur, cum res in proportione disponuntur, quam earum natura postulat. Debita autem proportio inter actum humanum eiusque

consectaria, in hoc cernitur: ut quemadmodum ex honesta actione adeptio boni et voluptas enascatur, sic contra ex actione turpi damnum et dolor obveniat. Nec nisi tamquam rem valde praeposteram, docente natura, consideramus scelus cum felicitate, virtutem cum miseria coniunctam. Quod aliquando permittere etsi divinae providentiae non repugnet, quae brevi huius aevi circulo non expletur; tamen oppido dedecet providentiam civilis auctoritatis, quae in hac vita dumtaxat vim suam exercet, et idcirco a Deo instituta est, ut ordini sociali et temporario consulat. Ut igitur eius partium est actiones, quae civile bonum augent, praemiis remunerari; sic ad eamdem spectat nocentibus, qui civile bonum imminuunt aut destruunt, poenas infligere. Curare enim omnino debet ut in ordine, quem custodit, flagitium non sospitetur, sed potius ad rationis normam congruenti privatione boni et dolore afficiatur. Id autem non aliud sonat nisi ius sumendi poenam; siquidem boni privatio, quae dolorem affert et propter turpem actionem infligitur, poenae nomine designatur.

Cui argumento accedit poenarum inflictionem requiri etiam, ut exemplo et timori sit ceteris. Multi enim sunt, qui ad ordinem socialem servandum amore honesti non adducuntur. Hos ergo poenarum metu terrere oportet; ut saltem ex fuga mali sensilis, quod abhorrent, ad crimen, quod amant, declinandum impellantur.

Denique propter ipsius nocentis utilitatem poena requiritur. Nam ope illius nocens facto addiscit crimen felicitati et naturae humanae augendae nihil conferre, sed potius obesse: atque ita ad facilius resipiscendum adducitur vel saltem stimulatur (1). Quare effectus et scopus poenae triplex est: ut laesum ordinem restauret, ut nocenti medeatur, ut exemplum det ceteris. Proinde poena simul est *reparatrix*, *medicinalis*, *exemplaris*; quae tria in sanciendis poenis semper prae oculis habenda sunt; quamquam non semper eodem modo et aequali mensura procurari possint.

Poenae, quoad fieri potest, sint mites. Recte enim animadvertit Mon-

(1) Ad rem Taparellius: « Così compie (nimirum auctoritas) il primo dovere sociale sì verso il delinquente, sì verso gli associati, sì verso il Creatore. Verso il delinquente, perchè collo scemarlo di beni materiali gli procaccia quanto è da lei un incitamento al bene onesto, vero bene dell'uomo qui in terra; verso gli associati, perchè corregge nella lor mente il disordine di giudizio formatovi dal delitto felice; verso il Creatore e ordinatore supremo dell'universal società, perchè sostiene imprescrittibili le nozioni di naturale giustizia, sulle quali la società universale fu appoggiata da lui nel crearla. Così vien riparato nel triplice suo aspetto l'ordine violato dal delinquente: l'individuale, il sociale, l'universale. » *Saggio di Diritto naturale* ecc. diss. 3, c. 6.

tesquieu earum efficacitatem magnopere ab existimatione pendere, et plerumque malum longe levius, modo ut poena concipiatur, eumdem praestare effectum ac malum gravius, quod propter assuetudinem parvi pendatur (1). Atque id eo magis locum habet, quo populus maiori cultura donatur, ac vim honestatis vividius apprehendit. Secus nimia severitate sensus populi obtunditur, et frustra mali prodigalitas adhibetur. Morum relaxatio non tam a lenitate poenarum, quam ab impunitate delictorum oritur. Cavendum tamen est ne contrario peccetur extremo si poenae statuantur, quae socios a patrandis facinoribus non satis deterreant, aut non retineant debitam cum delicto proportionem. Ut enim ex dictis apparet, poena non modo ad societatem a redituro crimine defendendam, sed etiam ad violatum ordinem ulciscendum exigitur. Quare non solum *defensiva* est, verum etiam *vindicativa*.

94. **De poena capitali.** Atque hic opportunus locus incidit disserendi de poena capitis, contra quam acriter disputatum est et disputatur a nonnullis. Beccaria enim et Bentham et Ahrens ius eam infligendi omnino denegant, quibus magna turba, aetate praesertim nostra, suffragatur. At ne rerum confusione in errorem quis adducatur, duo maxime distinguenda sunt in hac controversia: *ius* nimirum, et *factum*. Scilicet quaeri potest an socialis auctoritas per se ius habeat utendi poena capitali; et haec quaestio iuridica est. Vel quaeri potest an usus eius omitti possit in hac vel illa morum conditione et cultura; atque haec quaestio factum respicit, vel potius applicationem iuris. Sic re declarata, haud difficilis apparet solutio.

Nam negari nequit poenas eo effici mitiores, quo cultura populorum augescit; tum quia a cultiore societate atrociora flagitia fere exulant, tum quia turpitudine mali moralis moratiores animi facilius commoventur, atque idcirco ad flagitium vitandum metu mali sensibilis minus egent. Quare non diffitemur posse mores populorum ita perfici, ut

287. (De poena capitali) Re quidem vera, cura communis boni commissa
principibus habentibus publicam auctoritatem. Atqui «occidere ma-
[male]factores ordinatur ad salutem totius communitatis» Ergo. Etenim omnis
[pa]rs ordinatur ad totum, ut imperfectum ad perfectum; et ideo omnis
[p]ars naturaliter est propter totum... Quaelibet autem persona singularis com-
[pa]ratur ad totam communitatem, sicut pars ad totum. Et ideo, si ali-
[qu]is homo sit periculosus communitati, et corruptivus ipsius propter
[a]liquod peccatum, laudabiliter, et salubriter occiditur, ut bonum com-
mune conservetur; modicum enim fermentum totam massam corrum-
[p]it» Quod sequenti exemplo confirmatur: «Sicut medicus in sua operatione
intendit sanitatem, quae consistit in ordinata concordia humorum,
[ita e]t rector civitatis intendit in sua operatione pacem, quae consistit
[in] civium ordinata concordia. Medicus autem abscindit membrum
[p]utridum bene, et utiliter si per ipsum immineat corruptio cor-
[por]is. Iuste igitur... rector civitatis homines pestiferos occidit ne pax civitatis turbetur»

iis inquinavit, maximo hoc bono, vita nimirum, quod ceterorum fundamentum est, spolietur, et in perpetuum a societate humana, qua se penitus indignum effecit, summoveatur. Secus enim inter delictum et poenam conveniens proportio non intercederet; quam ordo iustitiae, cui publica providet auctoritas, omnino flagitat. Quare, ut liquido fatear, molliores illi philosophi, qui poenam capitis sic aversantur, ut dictitent nullum adeo turpe esse flagitium, propter quod infligi possit; animum gerere mihi videntur plusquam femineum, qui magis mali sensilis, quam mali moralis horrore tangatur. Quod si ad publicae securitatis et propriae defensionis ius, quo certe societas gaudet, mentem revocamus, eadem veritas novo robore obfirmabitur. Nam profecto societas se tutari debet contra reditum criminis; quod, si impune patretur aut non satis, quantum dignum est, puniatur, ad se iterandum tendit, propter pravorum hominum voluntatem, qui nonnisi formidine malorum sensibilium a peccando abstinent. Hinc in societate ius emergit infligendi facinorosis poenam non qualemcumque, sed talem, quae *apta* sit ad eos deterrendos a scelere. Quare si immania quaedam *flagitia* mitioribus poenis non satis removentur, profecto ius erit societati poenam capitalem adhibendi; praesertim cum haec sit eiusmodi, ut assuetudine non vincatur, nec spem ullam deinceps evadendi faciat, ut de aliis contingit.

95. **Respondetur obiectionibus Beccariae et Bentham.** Perpendamus modo quibus argumentis adversarii hanc totius generis humani sententiam labefactare nituntur. Beccaria (1) et Bentham (2) haec obiiciunt: I. Ius civilis potestatis exsurgit ex collectione iurium singulorum civium, qui partem aliquam in summam conferunt ad socialem auctoritatem constituendam. At vero in propriam vitam nemo ius habet. Ergo adstrui nequit origo, ex qua ius necis in civilem potestatem derivetur. II. Mors a nefariis hominibus nequaquam concipitur tamquam malorum extremum; siquidem iis vita iam gravis est, propter aerumnas et pericula, quibus assidue subiacet. Ad eos igitur deterrendos opportunus magis erit diuturnus carcer. III. Supremum supplicium similitudinem praesefert homicidii, quod de industria et pacate perpetretur. Exemplo igitur suo ad delictum potius intuentes allicit. IV. Societati utilior est vita nocentis, quae labori addicatur, quam mors violenta, qua membro privetur.

Respondeo. Primam difficultatem falso laborat supposito. Tota enim quanta est, Rousseavii hypothesi nititur statuentis auctoritatem a

(1) *Dei delitti e delle pene.*
(2) *Oeuvres*, t. II.

iuribus privatorum derivari. At nos demonstravimus eius originem divinam esse; siquidem a Deo proficiscitur, iubente ordinem in societate, atque ideo iura omnia elargiente, quae ad ordinis incolumitatem et tutelam necessaria sunt. Quare vis auctoritatis politicae non ex iure singulorum metienda est, sed ex natura ordinis, qui proportionem exigit inter delictum et poenam, ac triumphum moralitatis contra audaciam sceleris. Utrumque autem, ut diximus, poenam capitis quandoque postulat.

Secunda vero difficultas experientiae et rationi repugnat. Experientiae quidem, qua docemur, nocentes poenam capitis libentissime cum perpetuo carcere commutare, idque beneficii loco recipere. Rationi autem, quae dictat vitam fundamentum esse bonorum omnium, quorum semper pars aliqua manet, manente vita; praesertim si spes affulget recuperandae libertatis, propter eventa quae contingere possunt et saepe contingunt.

Tertia difficultas apertissime falsum includit. Nam poena capitis nullam homicidii similitudinem retinet; cum differentiae satis omnibus pateant, tum ex parte finis qui est ordo iustitiae, tum ex parte causae quae est publica potestas, tum demum ex parte modi, propter solemnitatem funerei apparatur, quo peragitur. Unde intuentes non ad delictum allicit, sed a delicto avocat, cum ipsum ostendat tanto detrimento comitatum.

Denique ultima difficultas questionem in primis eludit. Non enim de maiore utilitate ex nocentibus capienda, sed de ordine iustitiae et iure tuendae societatis hic agitur. Deinde etiamsi utilitas spectari velit, certe emolumentum publicae securitatis et redintegrati ordinis, quavis alia materiali utilitate praestantius est.

96. **Respondetur obiectionibus Ahrens.** Sophista hic tria obiicit. I. Hominem interimere malum esse. Si ergo auctoritati liceret mortem homini infligere, propter patratum flagitium; stabiliendum esset hoc principium: Licet malum facere, quia alter malum fecit. Id autem absurdum est. II. Homo, cum persona sit et finis in mundo, nunquam in rem et medium converti potest. Id autem facit poena capitis. Nam ad terrorem aliis incutiendum, homini vitam adimit. III. Ius vivendi a natura procedit. Ergo amitti nequit, propter actionem utcumque pravam.

Respondemus, malum esse hominem interimere auctoritate privata, excepto casu iustae defensionis, non vero auctoritate publica. Secus bella etiam rationi repugnarent, quod certe Ahrens non assentitur. Iamvero poena capitis ab auctoritate sociali infligitur; ac proinde

absurdum illud minime sequitur. Ad alterum dico nocentem potius se dignitate sua personali spoliare, cum se illa indignum reddat et cupiditatibus, contra dictamen rationis, obsecundans, se ad vilitatem belluarum abiiciat. S. Thomas eandem difficultatem sibi proponens: *Occidere hominem secundum se malum est,* sic respondet: « Quamvis hominem in sua dignitate manentem occidere, sit secundum se malum; tamen hominem peccatorem occidere potest esse bonum, sicut occidere bestiam. Peior enim est malus homo, quam bestia, et plus nocet (1). » Postea subiungit, id nonnisi publicae auctoritati licere, cui commissa est cura corporis socialis, sicut praecidere membrum putridum pertinet ad medicum, cui commissa est cura corporis physici (2). Sed, ut directe respondeam, nego prorsus conversionem illam finis in medium, quam obiicit adversarius. Nam poena capitis non aliud facit, nisi quod vitam temporalem hominis individui ad ordinem iustitiae et salutem publicam servandam dirigat. Id vero non est finem in medium convertere; nam homo revera pro fine ordinem moralem habet. cuius respectu vita praesens habet rationem medii. Itemque non contra sed iuxta rationem est ut vita individui publicae saluti postponatur. Si hoc non liceret, nefas homini esset se pro incolumitate patriae devovere, ac mortem in bello constanter oppetere. Ad tertium repono, ex iis, quae concedit adversarius, thesis veritatem deduci potius. Nam si, ut ipse largitur, ius in vitam tribuendum est naturae, auctoritati etiam politicae tribuendum est. Auctoritas enim illa a natura proficiscitur; ac proinde a natura proficiscuntur iura omnia, quae publicae auctoritatis conceptus fert; quae quidem ut definiantur, considerandus est finis, ad quem civilis auctoritas per se spectat. Iis autem includi ius adhibendi poenam capitis, cum ordo et salus publica illam pustulat, iam supra demonstravimus.

Tandem obiiciet fortasse quispiam; scopum poenae esse emendationem rei, id autem supremo supplicio neutiquam obtineri.

At is, qui hoc oggerit, meminerit, quaeso, non hunc tantum finem poenae praestitui, sed praecipue ut violatus ordo restauretur, et exemplum detur ceteris. Immo si rem diligenter consideremus, emendatio privata nocentis in poena sociali nonnisi finis est secundarius; non quidem negligendus, at non ita procurandus, ut praestantiori scopo anteponatur. Et sane finis poenae a fine, ad quem spectat auctoritas, a qua infligitur, deducendus est. Si igitur auctoritas privata est, quae bonum personae individuae tantum respicit (ut accidit in auctoritate paterna,

(1) *Summa th.* 2ª 2ªᵉ, q. LXIV, art. 2, ad 3.
(2) Ibi. art. 3.

praecise qua paterna est et ad solam educationem prolis ordinata), poenae, quae ab illa infliguntur, nonnisi ad emendationem delinquentis tendunt, tamquam ad scopum praecipuum. At contrarium accidit auctoritati publicae, quae directe in bonum commune totius societatis incumbit. Haec in sumendis poenis potissimum spectat custodiam ordinis, in communitate curandam, et reipublicae defensionem : unde quoties cum hoc bono bonum non innocentis (hoc enim adimere etiam intuitu boni communis nunquam licet), sed perduellis et nequam conciliare nequit, optime potest immo debet hoc praetermittere, ut illud servet. Quamquam illud etiam verum est, in poena capitis bonum et emendationem delinquentis, eo modo quo fieri potest, non prorsus negligi. Saepe enim animi adeo honestati reluctantes comperiuntur, ut a flagitio aliter revocari nequeant, nisi ab ipsorum oculis scena huius vitae penitus amoveatur. Tunc tandem resipiscunt, ac scelerum, quae patrarunt, verecundia et dolore tanguntur.

Articulus XI.

De separatione functionum politicae potestatis.

97. **Opinio Montesquieu.** Auctoritatis partes, quas recensuimus, ita inter se separandas esse docet Montesquieu, ut in subiecto uno eodemque minime copulentur; sed diversos plane iubet esse eos, qui ius habent condendi legem, ab iis, qui eam generatim applicant aut controversias civium vel delicta diiudicant. Id omnino necessarium censet ad libertatem civium conservandam, quae secus penitus destrueretur. Sic enim ait: « Quando in singulari persona vel in eodem magistratuum collegio potestas legislativa cum exsecutiva coniungitur, libertas plane exulat; siquidem timendum tunc est ne Monarcha aut Senatus leges condat tyrannicas, easque tyrannice exsequatur. Similiter libertas deest, quando potestas iudicandi ab utraque illa potestate, legislativa et exsecutiva, non separatur. Si iuncta concipitur cum potestate legislativa, ius in vitam et libertatem civium erit arbitrarium; iudex enim est simul legislator. Si cum potestate exsecutiva cupulatur; iudex facile in oppressorem degenerabit. Omnia corruerent, si idem homo, aut idem corpus optimatum vel nobilium vel populi, eiusmodi tres partes potestatis possideret: condendi leges, exsequendi publicas deliberationes, iudicandi delicta vel privatas civium controversias (1). » Ita ille; quam sententiam summopere liguriunt et promovent, quotquot severiori aut mitiori liberalismo adstipulantur.

(1) *L'esprit des lois*, t. I, l. XI, ch. 6.

Ut iudicium nostrum de doctrina hac feramus, dicimus hic a Montesquieu atque asseclis perperam confundi res duas, quae diligentissime distinguendae sunt: exercitium videlicet harum functionum, et ius supremum et primigenium, unde illae dimanant. Hinc, quod de uno verum est, male transferunt ad aliud. Ad hanc itaque confusionem et illogicam deductionem vitandam, duas sequentes constabilimus propositiones.

PROPOSITIONES.

98. Propositio 1ª. *Si tria illa munia auctoritatis quoad exercitium considerentur, separata subiecta exigunt, quibus insideant.*

Prob. Diversae operationes diversa requirunt instrumenta, quibus exerceantur. Atqui munia illa auctoritatis diversissima sunt inter se. Ergo instrumenta, quibus exerceantur, seu subiecta, quibus insideant, debent esse diversa.

Id manifestius apparet, si ponderetur, ad munia illa rite exequenda, diversas requiri dotes, quae difficiliter in eodem subiecto cumulantur. Alius enim scientiae apparatus et alia dexteritas ingenii requiritur in eo, qui de sciscendis legibus deliberat, easque generatim contemplatur; quam in iis, qui illarum vim ad motum socialem producendum applicant, aut earumdem luce particularia facta diiudicant.

Idem confirmatur, si fragilitas voluntatis humanae spectetur. Nam periculum abusus, quod timet Montesquieu, tunc reapse viget, cum una persona aut idem omnino coetus omnes illas partes auctoritatis implet. At satis cavetur, quando exercitium divisum est in personas aut coetus omnino diversos inter se, qui iisdem cupiditatibus, eodem studio, iisdemque praeiudiciis affici nequeunt. At hoc non est aliquid novum et mirabile a Montesquieu eiusque schola excogitatum; sed dictamen est pervulgatum et antiquissimum. Ubique enim et semper in societatis gubernatione rite ordinanda tres illae auctoritatis partes distinctis magistratibus tributae sunt et tribuuntur.

99. Propositio 2ª. *Si functiones illae auctoritatis, non quoad exercitium, sed in radice spectantur, unitatem subiecti postulant.*

Prob. Auctoritas, etsi plures facultates operandi habet, tamen per se, etiam concrete accepta, una est, nempe ius ordinandi multitudinem. Atqui una per se et concrete non esset, nisi subiectum unum informaret; siquidem vi subiecti, in quo residet, concreta et realis efficitur. Ergo etc.

Et sane, quomodo vera unitas in concreta societate exsurgere posset;

nisi haec principio vere uno informaretur? Hoc vero principium est superior. Superior igitur, nempe subiectum auctoritate praeditum, vere unus esse debet; quamquam ex ipso variae facultates pullulent, ad quarum esercitium diversis instrumentis utatur. Montesquieu cum asseclis, ei videtur esse similis qui unitatem animi, corpus informantis et regentis, omnino negaret; sed singulas potentias, videndi ex. gr. imaginandi, intelligendi et consimiles, a distinctis et diversis principiis profluere opinaretur.

Verum eius error inde processit, quod unice ad partem negativam auctoritatis contemplandam se convertit; positivam vero, quae praecipua est et fundamentum ipsius partis negativae, omnino neglexit. Nimirum mentem convertit ad remotionem abusus; ne hilum quidem cogitavit de unitate ordinis et vitae, quam auctoritas multitudini, ut animus corpori, impartitur. Si partes singulae auctoritatis, autonomae omnino efficiantur et a nullo principio vere uno dependentes, quomodo consensus et harmonia exsurget in motu sociali? Consensus hic casualis erit et fortuitus; et plerumque inde proveniet, quod una pars astutia aut vi alias subigat, et, ad factum quod pertinet, sola in ceteras dominetur. Ad rem Romagnosi: « La pretesa bilancia de' poteri contrastanti, non sottomessi ad un potere centrale che li predomini, è un controsenso che sovverte ogni idea di politico governo. Questa bilancia risolvesi in uno scisma perpetuo; che dovrà finire coll'oppressione della parte meno unita. Se un governo deve essere essenzialmente pubblico, tanto nella sua origine, quanto nelle sue funzioni; egli è assurdo introdurvi un *manicheismo*, che toglie l'unità dei voleri e dei poteri. Se la forza del governo dev'essere prevalente ed attiva, egli è assurdo dividerla per farla servire a fazioni, ostilmente accampate le une contro le altre. Se questa forza unica dev'esser mossa da una volontà pubblica, egli è assurdo far intervenire un'altra volontà che la possa imbarazzare o far traviare. » Unde concludit: « *La prevalenza effettiva del sommo impero forma il dogma primario, fondamentale, indispensabile di qualunque civile governo* (1). »

Solvuntur difficultates.

100. *Obiic.* I. Nisi radicitus et plene partes auctoritatis separentur; semper periculum imminet, ne supremum imperium in despotismum convertatur. Et revera in rebus physicis ex viribus oppositis consensus enascitur et aequilibrium.

(1) *Giurisprudenza teoretica*, p. I, lib. VII, c. 11.

R. Haec obiectio multiplici ex parte nutat. Nam in primis impossibile quaerit, nempe omnimodam certitudinem quoad removendos abusus. Deinde ignorat veras cautiones, quae ad tuendam libertatem civium haberi possunt. Postremo, medium suggerit, quod abusus possibilitatem non demit. Et sane quamdiu voluntas humana libertate fruitur et flexilis est in malum; possibilitas abusus in gubernante destrui nequit, utcumque materialis machina regiminis compingatur. In rebus mere physicis in tantum ex virium oppositarum temperatione aequilibrium habetur, in quantum vires illae coecae sunt, et ex necessitate operantur. Id autem ad voluntates humanas transferre, absurdum est. Quoad cautiones vero pro libertate civium, hae non aliunde suppeditari poterunt, nisi ex honestate imperantium. Si enim qui societatis gubernaculo assident, boni publici sunt amatores et officiorum tenaces, iura singulorum sancte protegent et felicitatem communem impense curabunt; licet plena potestate gaudeant, nullis mechanicis vinculis irretita. Sin pravi sint; privatae tantum studebunt utilitati et populum opprimenl, utcumque potestas minutatim secetur et per disiectas particulas pluribus committatur. Conflictus enim cupiditatum et mutua resistentia, in quibus tota haec dissectio spem ponit, si a probitate seiungitur, locum non habet; nisi quamdiu studia singulorum dissident inter se. Quae quidem dissidentia facile componitur, si quisque aliquid alteri concedit, ut illum vicissim pro sua utilitate consentientem habeat. Sic privatae imperantium utilitates principium evadent supremum iustitiae et administrationis reipublicae. Id autem, ut quisque videt, non libertati favet, sed deterrimam tyrannidem creat.

Nec instes in coetu plurium semper bonos aliquos reperiri, qui pravae aliorum voluntati obnitantur. Nam bonorum conatus effectu facile frustrantur, tum ob maiorem improborum numerum, tum propter fraudes et malas artes, quibus hi ad proprium obtinendum finem callidissime utuntur. Nam per se in rebus agendis vis improborum longe potentior est, quam hominum virtuti adhaerentium; siquidem illi, cum nullum discrimen habeant honesti a turpi, longe maiori mediorum copia abundant, quam qui sola honestate ducuntur. Linea enim recta una est; curvae autem innumerae. Cuius veritatis luculentissima exempla historiae perhibent; atque utinam nostris etiam oculis non usurparemus!

Obiic. II. Apud Anglos haec potestatis divisio obtinet; et tamen mala, quae descripta sunt, non parturit. Quidni igitur eadem gubernandi ratio ad alias quoque gentes transferri poterit? Et sane Montesquieu suam theoriam a consideratione anglici regiminis derivavit.

R. In primis stultum est formam gubernii unius populi in generalem normam omnium nationum convertere. Praesertim si predicta forma per se vitiosa sit, et ex peculiari charactere illius populi contingat, ut apud ipsum damma vitentur, quae secus oritura forent. Quod sane in praesenti casu contingit. Nam sensus practicus populi anglici et a deducendis illationibus abhorrens, causa est cur multi impediantur effectus nocivi, qui alias prodirent ex forma regiminis, prout recentius apud illum adhiberi coepit. Ceterum Montesquieu in cortice tantum regiminis anglici scrutando moratus est, medullam et internum vitae principium non penetravit. Quod scite animadvertit clarissimus Sthal, inquiens: « La costituzione inglese, da cui è ricavata questa teoria, non consta di simili elementi meccanici, e non ha una simile divisione di poteri. In quella il re non è un individuo che è preso dal seno della moltitudine col solo scopo di curare la esecuzione delle leggi, al che fa bisogno di una risoluzione momentanea, e di limitare il Parlamento; ma egli è il capo della famiglia dinastica, la quale storicamente è in una condizione superiore a quella del popolo, ed è il sostegno personale della maestà dell'ordine politico. La *Parie* non è un mero contrapposto dei rappresentanti del popolo; ma un elemento popolare di sua natura, e di una importanza politica sua propria. Similmente nella costituzione inglese i poteri legislativo ed esecutivo non sono in sè separati, e solamente tenuti insieme con un vincolo esterno, cioè il *veto* reale; ma sono in origine una sola cosa nella sovranità del re, e solo per una di queste funzioni si aggiunge la uguale partecipazione del Parlamento. Anzi, a vero dire, secondo la costituzione inglese, non esiste il semplice *veto* del re, quanto alla legislazione. Se così fosse, bisognerebbe presupporre che il Parlamento emani da sè solo delle leggi (*statutes*, e non semplici *billes*), le quali poi il re, come i tribuni della plebe in Roma, non faccia che inibire. Ora la cosa sta piuttosto a questo modo: che il re emana le leggi, però solamente col consenso, o, come si stabilì nella forma esterna, solamente dietro la proposta del Parlamento. — L'*assento* — è una sanzione positiva della legge, e non un semplice *veto*... La forza conservativa che è contenuta nella politica veramente costituzionale, cioè nella inglese, consiste soprattutto nel suo carattere organico, cioè, ciascuno de' suoi elementi proprii e naturali ha, per così dire, il suo centro di gravità e la sua misura in sè medesimo, secondo la sua particolar natura, e perciò egli mantiene e limita ad un tempo sè stesso e gli altri. Al contrario, in questo puro meccanismo, come viene esposto dalla teoria costituzionale, non vi ha per alcuno di questi elementi la necessità di prendere quell'ordine e quella dispo-

sizione particolare, perchè sono tutti di lor natura omogenei; e così ciascuno si sforza di soverchiare ed opprimere l'altro. Da ciò nasce una lotta di distruzione reciproca, che termina nella prevalenza di un solo elemento (del consiglio dei 500, del direttorio, ecc.) (1). »

Articulus XII.

De imperantium ac subditorum officiis.

101. **Argumentum.** Societas personam quamdam moralem, ut saepe diximus, revera constituit: atque proinde non minus quam homo individuus iuribus ornatur et officiis devincitur. Et quoniam relationes, quibus afficitur, esse possunt vel internae vel externae, prout illae considerantur aut respectu partium, quibus societas constat, aut respectu aliarum societatum ab ea independentium; idem de officiis et iuribus dicendum est. Officia et iura, quae societati competunt respectu aliarum societatum, in tertia parte huius operis tractabuntur; hic de officiis et iuribus internis disserimus, quae inter ipsas partes intercedunt, ex quibus societas coalescit. Iam vero eiusmodi partes, generatim sed concrete acceptae, ad duas revocantur, nimirum ad subditos et imperantes, prout vel supremae potestati subsunt, vel illam exercent. De mutuis harum officiis et iuribus multa quidem continente libro explicata iam sunt a nobis; nihilominus nonnulla hic, tamquam proprio loco, separatim duplici paragrapho adiungemus. Eos tamen *de officiis* tantum inscribimus: tum quia officia et iura correlativa sunt, atque ideo dum illa tractantur, de his etiam disseritur; tum quia homo valde indiget ut officia magis quam iura ipsi commemorentur.

§ I.

De subditorum officiis.

102. **Officia civis erga alios cives.** Quamvis subditorum officia respectu auctoritatis potissimum spectamus; tamen aliquid etiam, veluti per transennam, innuimus de officiis, quibus socii inter se, aut erga totam societatem tenentur. Homo enim, in societate constitutus ad triplicem terminum referri potest: ad singulos cives seorsum acceptos, ad totam societatem quatenus unum corpus est, ad auctoritatem quae multitudinem moderatur et regit.

(1) *Storia della Filos. del Diritto*, lib. IV, sez. I.

Iam age respectu singulorum, etiamsi per se et seorsum considerentur, quisque civis in primis adstringitur officiis naturalibus ex ipsa essentia hominis dimanantibus; quae certe per societatem non tolluntur, sed confirmantur. Deinde, ea iura revereri debet, quibus concives donantur a lege civili; atque idcirco ea praestare tenetur officia, quae eiusmodi iuribus respondent et ipsi a legibus imponuntur. Deinde, ad eosdem concives peculiari dilectione prosequendos adstringitur, propter arctiorem relationem, qua cum iis devincitur, utpote qui eiusdem corporis socialis sunt membra; ex quo fit ut ceteris hominibus in benevolentia praeferri debeant.

103. **De amore patrio.** Respectu vero societatis, ad quam pertinet, opus est ut civis cogitet, se concursu reipublicae, in qua natus est, omnia quae possidet recepisse; cui proinde arctissimo grati animi sensu obligatur. Parentes enim, a quibus ortum duxit, partes erant societatis illius, atque nonnisi eiusdem adminiculo ipsum nutrierunt ac disciplina et bonis artibus exornarunt. Quare illam tanta caritate complecti debet, ut filialis dilectionis similitudinem quamdam exhibeat. Hinc patrius amor; qui licet materialem ipsum locum, ubi quis lucem attigit, aliqua ratione respiciat; tamen proprie et potissimum in societatem personarum fertur. Ut enim rite Heineccius: « Patriam nec agellus constituit ad orientem vel occidentem situs, nec coetus hominum qua hominum, cui plures inesse possunt latrones, nebulones et stolidi; sed ipsa illa societas civilis, a cuius salute nostra omnium salus pendet (1). »

104. **Vitia in hoc amore cavenda.** Qua in re duplex error vitari de-

(1) *De Iure nat. et gent.* l. 2, c. X.

Patriam sic definit Vattel: « Le terme de *patrie* est, ce semble, assez connu de tout le mond. Cependant, comme on le prend en différents sens, il ne sera pas inutile de le définir ici exactement. Il signifie communement l'*État dont on est membre.* C'est en ce sens que nous l'avons employé dans les paragraphes précédents, et qu'il doit être pris dans le droit des gens. Dans un sens plus resserré et plus dépendant de l'étymologie, ce terme signifie l'État, ou même plus particulièrement la ville, le lieu, où nos parents avaient leur domicile, au moment de notre naissance. En ce sens on dit avec raison que la patrie ne se peut changer et demeure toujours la même, en quelque lieu que l'on se transporte dans la suite. Un homme doit conserver de la reconnaissance et de l'affection pour l'État auquel il doit son éducation, et dont ses parents étaient membres lorsqu'il lui donnèrent la vie. Mais comme diverses raisons légitimes pouvent l'obliger à se choisir une autre patrie, c'est-à-dire, à devenir membre d'une autre societé, quand nous parlons en général des devoirs envers la patrie, on doit entendre ce terme de l'État dont un homme est membre actuel, puisque c'est celui auquel il se doit tout entier et par préférence. » *Le droit des gens,* t. 1, l. I, ch. XI.

bet. Unus est eorum qui, puerili modo hunc amorem interpretantes, eo abducuntur, ut terram natalem quaquaversus exaggeratis laudibus extollant, eique omnem praerogativam adiudicent. Unde fit ut saniorum saepenumero risum excitent; cum, superis invitis, patriam, saepe civilis culturae rerumque ceterarum valde inopem, prae ceteris terrae partibus bonis omnibus abundare, et inter societates omnes praestantissimam esse vociferantur. Quod dum faciunt, iis assimilari videntur, qui etsi plebeios parentes habeant ac rudes, eos tamen esse nobilissimos et omni cultura decoratos asseverant, idque ad amorem ipsis debitum pertinere arbitrantur. Secundus error illorum est, qui patriae dilectionem more ethnicorum profitentes, eius splendorem et gloriam nulla honestatis regula metiuntur, sed quidquid ad eam tuendam et amplificandam confert, sive bonum sit sive malum, continuo amplectendum et inculcandum existimant. At quantopere hallucinentur, nemo est qui non videat. Ordo enim iustitiae et honestatis omnibus humanis affectibus imperare debet; qui, si ab illo discedunt, non decus afferunt sed turpitudinem, non virtutem constituunt sed vitium.

105. **In quo verus amor patriae consistit.** Caritas patria in hoc cernitur, ut in primis patriam praeferamus non *absolute* sed *relative;* idest ut eam, non ab omnibus, sed a nobis dumtaxat prae ceteris societatibus civilibus esse diligendam iudicemus: non quia illis antecellit, sed quia plura ei accepta referimus, quae ab aliis mutuati non sumus. Deinde, ut ex hac dilectione ad patriae decus atque praestantiam non falso extollendam sed nostris laboribus procurandam et augendam excitemur; atque pro eius conservatione et tutela vitam etiam profundere parati simus, servatis iugiter iustitiae legibus, a quibus recedere nec pro patria nece pro patre unquam licet.

Ex hoc amore consequitur ut reipublicae, cuius civitate donamur, saluti, incremento, felicitati, quoad possumus, studeamus. Sedulo tamen animadvertendum est, inde non sequi ut omnes ad magistratum gerendum aut aliud publicum munus exercendum niti debeant. Non enim hac via dumtaxat iuvatur societas. Immo si omnes hanc spartam ornare vellent; immensa confusio et aemulatio exoriretur. Nec etiam obligatio sequitur exercendi mercaturam, aut artem aliquam vel scientiam, aut promovendi aliorum civium disciplinam, sive in litteris sive in moribus. Etsi enim qui fideliter et intuitu boni communis haec obeunt munia, optime de republica merentur; non tamen omnes ad ea implenda compelluntur, nec idcirco otiosi censendi sunt et onus inutile societatis. Si quis enim privata fortuna contentus, propriae familiae directe consulit, ac domesticis laribus modestam et tempe-

ratam vitam agit; is profecto, licet splendidioribus muneribus careat, multifariam tamen societati prodest. Nam utilitatem in primis illi affert exemplo; siquidem societati non modo operositas necessaria est, verum etiam modestia, ceteraeque virtutes, quae a privato homine exercentur. Deinde, dum familiae perficiendae dat operam, non exiguum societati emolumentum importat; siquidem singulae domus sunt veluti seminaria civitatis, et elementa quibus sociale corpus coagmentatur. Denique, ne plura consecter, dum civis propriam perfectionem adipisci contendit, et morigeram vitam instituit, societati duplici ex capite favet; primum, quia partem aliquam politici corporis, nempe seipsum, perficit; deinde, quia ad finem illum se promovet, ad quem societas cives omnes adducere vellet, nempe felicitatem, ex bonis moribus enascentem. Quod si potiora bona non affert, culpari, sine manifesta iniuria, nequit; tum quia nemo, modo nulli obligationi desit, ad id quod perfectius est adstringitur; tum etiam quia societas operosiorem civium concursum honoribus, stipendiis aliisque praemiis remuneratur, quibus ille libenter se abdicat, nec aliud a societate petit, nisi tutelam iurium, quibus a natura instructus est. Quod beneficium profecto compensat tum observantia legum civilium, tum solvendis vectigalibus, tum maxime illis bonis consectandis, quae superius commemoravimus.

Id diximus ad errorem repellendum illorum, qui pruritu nescio quo pacatos homines et modestos vituperant, quasi laedant societatem; quam potius ipsi perturbant et dehonestant insatiabili cupiditate honorum et pecuniarum, quibus unice inhiant, obtentu boni communis. Nihilominus negari nequit longe nobilius officio sociali et patriae caritati satisfacere eos, qui privatis virtutibus curam adiungunt perficiendi etiam alios, et totius societatis amplitudinem et splendorem procurandi. Qui tamen diligenter curare debent ut ante iis dotibus ornentur, quae ad eiusmodi exercenda munera necesse sunt, et ad fideliter sancteque satisfaciendum peculiaribus obligationibus, inde manantibus.

106. **Officia subditorum erga Principem.** Respectu publicae auctoritatis primum officium est obedientia praestanda legibus et praeceptionibus, a legitimo Superiore profectis. Etsi enim quandoque leges, quae in civitate feruntur, poenales sint dumtaxat (quatenus ex voluntate legislatoris non moralem obligationem imponant, sed tantum poenam aliquam praesertim pecuniariam); tamen per se et generatim conscientiam ligant, ita ut violator non modo poenae, sed etiam culpae obnoxius fiat. Id clarissime patet primum, quia, si secus esset, au-

ctoritas civilis non satis providere posset bono communi; cum timor exterioris mali, quod facile vitari potest, non sufficientem vim habeat ad homines coërcendos. Deinde, quia ius imperandi, seu cives dirigendi ad bonum commune idoneis legibus, in ipsa essentia potestatis includitur. Cum igitur omnis potestas a Deo sit; a Deo etiam aliquo modo sunt leges, quae iuste ab auctoritate procedunt. Quare qui iis obedientiam denegat, divinae ordinationi reluctatur. Unde Apostolus aperte ait: ***Ideo necessitate subditi estote, non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam*** (1).

Praeterea cives magna reverentia et dilectione observare et colere tenentur eos, apud quos suprema potestas residet. Venerari quidem debent summum imperantem, quia hic sacra veluti persona est. Cum enim potestas, qua splendescit, divinae auctoritatis si quaedam participatio; divinitatis veluti similitudinem gerit. Quamobrem eius persona non modo inviolabilis est, verum etiam digna ut omnibus obsequiis honoretur. Dilectio autem ipsi debetur, propterea quod si diligenda est societas, maxime diligendus est is, qui in illa capitis munere fungitur, eamque providentia sua conservat et protegit. Quapropter iuri naturae repugnant et valde turpificatum animum ostendunt ii, qui proprio principi non modo internum amorem denegant, sed etiam verbis aut scriptis maculas aspergunt; qui proinde non libertatis laude (libertas enim a vitio seiungitur), sed pravitatis nota et vituperatione digni sunt.

Nec vero haec dilectio cessare aut defervescere debet ex eo, quod summus imperans in gerenda republica aliquando peccet, sive ex defectu scientiae, sive ex vitio voluntatis. Nam cum et ipse homo sit, ac proinde errori et cupiditatibus obnoxius; iniustum est et rationi repugnans ab eo plus perfectionis exigere, quam humana infirmitas ferat. Optabile quidem est, ut princeps nunquam labatur aut saltem nunquam sponte sua a virtute discedat; quod optimorum consiliariorum adminiculo, tum praesertim divinae religionis praesidio, non raro in catholicis principibus, quoad res saltem maioris momenti, conspicitur. At si quando contrarium accidit, non idcirco illi succensere subditi debent, aut amorem debitum imminuere. Labi enim humanum est, et humani nihil etiam a principibus alienum putandum est; praesertim si pericula considerentur quibus circumdantur, et difficultates muneris, quod exercent. Satis erit si communiter, scienter et iuste operentur, praesertim cum de communibus negotiis agitur; tum ut studio pu-

(1) *Ad Romanos*, XIII.

blicae felicitatis animentur et prudentia in rebus definiendis tanta utantur, quantam patitur humana conditio. « Quomodo sterilitatem terrae, aiebat Tacitus, aut nimios imbres aut cetera naturae mala, ita luxum vel avaritiam dominantium tolerare debemus. Vitia erunt, donec homines; sed neque continua, et meliorum interventu pensantur (1). »

107. **Laesae maiestatis noxa.** Huc etiam revocari potest obligatio, non studendi novis rebus, cum iniuria illorum qui suprema auctoritate fruuntur. Modo enim regimen legitimum sit, atque suprema auctoritas a persona aliqua vel coetu iuste possideatur; observandum et reverendum est, nec cuiquam licet quidquam contra ipsum machinari, quin continuo in perduellionis et impietatis crimen incurrat. Nec vero ratio illa quidquam valet, qua rebellionis amatores, et fortunam in melius mutare cupientes, ad proprium tegendum scelus utuntur, cum aiunt: licere etiam vi, propter bonum commune, regiminis formam minus perfectam in meliorem convertere. Nam in primis hi homines inepti sunt ad optimam regiminis formam diiudicandam; nec publicae felicitati student, sed suae dumtaxat utilitati. Deinde, forma regiminis non est tanti, quanti eam faciendam dicunt; bonum enim Societatis non tam a perfectione structurae, quam ab honestate gubernantium pendet. Denique, ex eo, quod alia regiminis forma sit praestantior, nequit certe desumi ratio ad legitimum auctoritatis possessorem laedendum; nisi utilitas in supremum principium operandi et morum regulam converti velit. Quod si fiat, nulla amplius iura in convictu humano stabilitate gaudebunt. Pari enim modo ex. gr. dici posset utilius esse reipublicae ut praedia, quae unus aut alter possidet, in honestiores egentioresque cives dividantur; atque magistratus, quo hic aut ille fungitur, doctiori et prudentiori conferatur. Sic omnia in societate nutabunt, quisque expilationem bonorum aut iacturam muneris timebit assidue.

Nec inscite quis obiiciat populum non esse praedium aliquod aut pecus, cui eadem argumenta accommodari possint, quae fiunt de rebus ad proprietatem pertinentibus. Nam hic non de populo agitur, sed de auctoritate; quae certe ius quoddam est, et possideri et transmitti et haereditate capi potest, modo id legitime fiat ac sine aliorum iniuria. Fateor equidem et saepe inculcavi, auctoritatem non esse propter bonum sui, sed propter bonum societatis, quae eius ductu in debitum finem promoveri debet. At id non impedit quominus ut bonum etiam subiecti, ad quod pertinet, consideretur, et iuris proprie dicti natu-

(1) *Historiarum*, IV, 17.

ram habeat; modo iusto titulo possideatur, eiusque exercitium non ad utilitatem possidentis, sed ad totius corporis socialis bonum dirigatur. Ut igitur rem concludamus, confundenda non est iustitia cum utilitate; nec illa vel levi iactura affici potest, ut haec procuretur, etiamsi certo appareat. Quod vero contrarium dictitent, qui ex epicureorum grege sunt, tolerari quidem potest. At quod idem repetant, qui a materialismo abhorrere se iactant, ac normam operandi in conceptu iustitiae et virtutis collocandam esse largiüntur; id vel turpem hypocrisim sonat, vel inconstantiae indicium est, ne dicam fatuitatis.

§ II.

De supremi Imperantis officiis.

108. **Princeps rite intelligat limites suae potestatis.** Quo altior est summorum imperantium dignitas, eo graviora sunt officia, quibus erga societatem adstringuntur. Nos, qui compendio studemus, ut in rebus aliis fecimus, sic in praesenti, quae praecipua sunt, obiter delibabimus.

Principio igitur necesse est ut princeps rite intelligat qui sit propriae auctoritatis scopus, et quo circulo eius iura spatientur; ne a debito fine desciscat, aut limites a natura definitos transiliat. Non enim arbitrandum est cum Machiavellio, aliisque politicae scientiae corruptoribus: Imperantibus id omne licere, quod cupiunt; neque cum Hornio: Id omne posse Principem in proprio regno, quod Deus in mundo. Auctoritas enim civilis confundenda non est cum auctoritate generatim inspecta, multo minus cum auctoritate divina. Solus Deus auctoritate gaudet absoluta et nullis limitibus circumscripta. Homines vero, utcumque Dei nomine imperent, nonnisi valde terminatam et confiniis adstrictam potestatem participant. Id potissimum de auctoritate civili dicendum est, extra quam non modo auctoritas religiosa, quae longe altior est, et nobiliorem finem spectat, sed etiam auctoritas paterna reperitur, cuius origo a natura est et ius sacrum. Proprio igitur ambitu externarum relationum, quae vigent inter cives, cicilis auctoritas se contineat; atque illas sic ordinet, quemadmodum püblica salus, pax communis, honor Dei et leges honestatis postulant.

109. **Comparet media ad munus rite exercendum.** Munere autem, quo functurus est, rite intellecto, supremus reipüblicae moderator media idonea comparare debet, quibus munüs illud exsequatur ac bonum commune procuret. Hinc non modo politicae scientiae diligen-

tem operam daturus est, ut subditos apte convenienterque gubernet; sed etiam sedulo incumbat oportet, ut organa socialia ad triplicem potestatem, de qua supra loquuti sumus, rite adhibendam instruantur et iugiter perficiantur. Exinde enim maximopere pendet sapiens reipublicae administratio, et opportunum et efficax auctoritatis exercitium. Operatio enim perfecta exerceri nequit; nisi perfecta habeantur instrumenta, quorum ministerio subiectum operatur. Et quoniam structura socialis, utcumque perfecta, nihil valitura est, si personae, quae motum imprimunt, scientia opportuna careant, vel nequitia voluntatis actione sua abutantur; hinc principi onus incumbit ut sagaces scientesque homines ac vera probitate ornati singulis muneribus praeficiantur. Quare etiam selectum coetum hominum scientia et virtute praestantium sociare sibi debet, qui ipsi a consiliis sint et quorum consultatione et opera in administranda republica iuvetur. Denique benignum et facilem se omnibus praebeat, et singulari humanitate cives, qui ipsum adeunt, excipiat.

110. **Iura civium sancte revereatur et defendat.** Quae nuper dicta sunt auctoritatem respiciunt quatenus apta reddenda est ad munus suum implendum. Quoad actuale vero exercitium et effectus, quos in bonum subditorum praestitura est, nemo non videt tamquam fundamentum requiri ut omnia prorsus iura civium, sive naturalia sint, sive acquisita, rata habeantur, atque ab omni aggressione vindicentur. Id naturalis veluti constitutio est cuiuslibet societatis et lex fundamentalis, quam papyris inscribi aut tabulis consignari non oportet, cum in ipsa ratione hominis, notis non delendis, insculpta sit. Societas enim in bonum non vero in perniciem sociorum redundare debet; nec quae a natura tribuuntur, ab homine demi possunt. Hoc tamen non prohibet quominus iura eiusmodi sub dictamine iustitiae et rationis temperentur inter se ac debitis limitibus contineantur, prout coëxsistentia ceterorum, et adeptio publicae felicitatis exposcit. Neque, si res intime consideretur, dum id efficitur, vis ulla naturae aut iuribus privatis infertur, sed potius naturae ordini obsecundatur. Si enim natura hominem socialem condidit, atque ad convictum cum aliis ordinavit; profecto iura, quae illi largita est, eas determinationes eosque limites susceptura esse voluit, sine quibus commune bonum societatis constare non posset.

Ex eiusmodi tutela iurium manifeste sequitur ut nihil tentetur aut permittatur, quod civium incolumitati aut civili libertati quidquam detrahat; nec ulli, utcumque ad infimam populi partem pertinenti, a praepotente aliquo aut divite iniuria irrogetur impune. Immo maxime

principi curae sit humilium ac pauperum defensio. Benefica enim principis providentia erga illos, qui magis tutela indigent, splendidius et efficacius fulgere debet; qui contra satis per se proteguntur, eius praesidio minus indigent.

Tuta etiam sit oportet proprietas singulorum, et facultas eam augendi intra terminos honestatis et sine iactura boni communis; nec plus aequo emungi subditos aut gravari consentaneum est. Etsi enim ad iura maiestatis pertineat vectigalia et tributa imponere civibus, ut impensis administrationis, quae in publicam cedunt utilitatem, praesto sint, et ad exercitum alendum, et ad stipendia magistratibus suppeditanda; tamen mensura congruens excedenda non est, quae a duplici termino normam accipit: a reali exigentia boni publici, et a privatorum facultate. Si enim plus, quam socialis necessitas suadet, expensae fiunt; deest ratio cur onera subditis imposita legitima sint. Sin plus, quam congruenter possit, cives emungantur, praeter cetera damna et pericula, enervatur vis civitatis; cuius robur et opulentia a robore et opulentia civium emergit.

Quod si haec iura, quae incolumitatem et proprietatem respiciunt, laedi non debent, sed potius confirmari et defendi; multo magis id sibi vindicant potiora illa iura, quae veritatem et honestatem spectant. Nam hoc ipso quod homo rationalis est atque intellectu et voluntate praeditus, ius a natura sortitur se in obiectum utriusque facultatis promovendi, ac proinde agnoscendi verum et amplectendi bonum. Quare non modo nulla falsitas aut turpitudo ab auctoritate praescribenda est, sed etiam nullius veritatis inquisitio et nullum virtutis exercitium prohiberi potest. Qua in re ius naturale violant regimina illa, quae subditos aut a pestiferis fontibus doctrinam haurire cogunt, aut determinatum vitae genus inire vetant, in quo peculiari virtutum exercitio detur opera. Nam qui ius habet ad finem, ius habet ad media; et quidem ad media quae ipsi intra honestatis ambitum, opportuniora videntur pro finis adeptione.

111. **Felicitati civium incumbendum.** Auctoritas non modo iurium cautioni consulere, verum etiam bono et felicitati civium positive opitulari debet, et ad amplitudinem, splendorem, perfectionemque societatis comparandam adniti. Bona autem societatis ad duo genera reducuntur: materialia nimirum et spiritualia.

112. **Bona materialia.** Officio tenetur auctoritas providendi ut omnibus sit libera facultas procurandi sibi media, quibus vitam alant et tueantur. Quae facultas non modo protegenda est, ut a nemine impediatur (quod iustitiae est); sed etiam promovenda et sociali auxilio

fovenda, quod ad officium beneficentiae pertinet. Hinc ut consociationes ad industriam vel commercium spectantes, ubi operosior populi pars tutelam et adiumenta inveniat, efformentur, tum impense curandum est ut civilis caritatis exercendae instituta florescant, ad inopiam et aerumnas indigentium sublevandas.

Quoad publicam vero prosperitatem, quae emergit ex populi multitudine, opulentia, facilitate comparandi ea omnia, quae suaviorem vitam efficiant; tria potissimum consideranda sunt. Primum est, non populi frequentiam indefinitam ad id conferre, sed talem quae rite respondeat mediis eam alendi et educandi, ut incolumis et bene morata servetur. Deinde, opulentiam reipublicae non tunc haberi, cum pars tantum civium divitiis abundat, altera vero inopia premitur: in hoc enim potius tyrannis quaedam aristocratica cernitur; sed tum revera exsistere, cum sine ullius iniuria divitiae in multos diffunduntur. Quae sane diffusio non sic urgenda est, ut ius proprietatis, quod a natura procedit, ulla ratione laedatur aut iniusto limite coarctetur. Immo prae oculis habendum est, ne proprietas nimis minutatim secta dissipationi potius assimiletur et sociale corpus enervet. Denique suavitas vitae mediocritatem aliquam sibi vindicat, quae virtutis propria est; nempe ut a praescripto rationis sic temperetur, ut bonis moribus non noceat. Si enim excessu suo animos emolliat et sensilibus voluptatibus affigat, ad perfectionem socialem pertinere non poterit: siquidem finis socialis in ordine morali praesertim situs est, ad quem proinde referendum est quidquid societatem attinet.

113. **Bona spiritualia.** Huiusmodi bona ad scientiam et virtutem revocantur, ex quibus proxime ordo moralis exsurgit. Quare ad ea potissimum in civibus ac in tota republica promovenda, benefica auctoritatis actio incumbere debet; ita tamen, ut proprios limites, ordinis nimirum externi, nequaquam excedat. Non modo igitur academias, et lycaea constituet ac debito organismo donabit, ut in iis praestantiores intelligentiae convenienti cum libertate perficiantur; sed etiam faciet ut in vulgus ipsum sufficiens rerum cognitio, et disciplina disseminetur.

Qua in re duplex extremum vitandum est: Ne plebs aut nimium rudis, aut plus, quam eius conditio patitur, erudita habeatur. Utrinque enim non levia mala proveniunt. Ignorantia enim ferocem, obtusum, voluptatis amatorem, immorigerum populum facit; immodica vero eruditio, quae nunquam in eo plena esse potest, superbum, indocilem, mutandae fortunae avidum, impatientem laboris, tumultuantem reddit.

Sed omnium maxime colenda est Religio, sine qua cetera flocci fie-

rent. Ut enim homo individuus, sic etiam communitas in tantum spectabilis est, in quantum virtute et honestis moribus ornatur; virtus autem pulcrique mores in religione fundantur. Sane si civium honestati cetera adiungantur bona, ex quibus virtus veluti materiam mutuetur ad vim suam ampliore gyro explicandam; nemini dubium erit quin societas his locuples alteri societati antecellat, quae sola virtute polleat. At si omnibus aliis affluat bonis, virtute autem vel careat vel leviter imbuatur; longe inferior habebitur ea societate, quae, licet ceterorum bonorum penuria laboret, virtute tamen sit praestans. Haec enim reapse finem assequuta esset ac dulcissima tranquillitate gauderet, quae non aliunde quam a virtute ingeneratur. Quare virtutis incolumitas et incrementum summopere imperantibus cordi esse debet. At sine pietate erga Deum, qui virtutis fons est et principium, et ad cuius obsequium tota quanta est honesta vita refertur; virtutis aedificium in hominum societate subsistere nequaquam potest.

114. **Frenanda scriptorum licentia.** Cum humanae imbecillitati cautiones opportunae et praesidia requirantur, potissimum cum de multitudine agitur, quae natura sua mutabilis est et ad labendum prona; oritur hinc officium removendi pericula et compescendi conatus, qui aggrediantur patrimonium virtutis, quo societas fruitur. Hinc ius prohibendi ne sermone vel scriptis falsa dogmata propinentur, quae moribus officiant, aut actiones exerantur quae offendiculo sint ceteris. Neque in hoc ullius ius aut libertas laeditur. Ius enim ad malum non datur; et nullius libertas nocere aliis debet. At vero valde aliis nocet qui eos actione sua in peccandi periculum adducit. Unde hunc compescere, ad officium pertinet quo tenetur societas singulorum iura tutari ac publicae moralitati prospicere.

Ex quo, ut quisque videt, auctoritati innascitur facultas censurae quoad scripta publice edenda, et quidem *praeventivae*. Consentaneum enim magis est bono societatis ut mala, quoad fieri potest, antequam eveniant, caveantur, quam ut, postquam evenerint, puniantur. Inepte autem nonnulli opponunt: civilem potestatem ius in intelligentiam non habere. Nam hic non agitur de lege intellectui imponenda, sed de externa tantum actione cohibenda; ne quis, quod delirante animo forte agitavit, publice manifestet, magno societatis periculo. Nemo autem inficiabitur, externas actiones, quae bono sociali infensae sint, publica auctoritate coërceri posse. Hoc tamen non prohibet quominus contrarius tenor habeatur apud illas societates, quae, ob carentiam unius et verae religionis, nullam certam atque determinatam doctrinam generatim et publice profitentur. Cum enim ibi cives communi vinculo

in sentiendo careant; norma deest, iuxta quam civilis potestas hac in re utatur coactione, quin violentiam conscientiae subditorum inferat. Nihilominus in eo etiam casu permitti non debent quae morum honestati, aut principiis religionis, saltem naturalis, adversantur.

CAPUT TERTIUM

DE SOCIETATE RELIGIOSA, NIMIRUM ECCLESIA.

115. **Ratio tractationis.** Cum de societatibus disseramus, quae in proprio ordine totum hominem attingant; res ipsa postulat ut de societate etiam religiosa tractemus. Ut enim iam initio diximus, haec tertia est societatum earum species, quae sic hominem complectitur, ut universam eius activitatem, in suo ordine, sibi subiiciat. Finis enim, quem proponit, centrum quoddam est, ad quod omnis vita hominis peculiari quadam ratione refertur. Praeterea ipsa civilis societas plene cognosci non potest, nisi aliquid etiam de societate religiosa dicatur. Relationes enim, quae inter unam et alteram intercedunt, intelligi nequeunt, nisi ante sufficiens notitia habeatur utriusque. Denique temporum, in quae incidimus, perturbatio ad eiusmodi vestigationem instituendam vehementer impellit. Tot enim errores hanc iuris partem commaculant, atque non modo in libris et ephemeridibus effutiuntur sed in conventiculis etiam, in foro, et paene dixerim in triviis; ut necessarium omnino sit in elementis, quae ad docendum traduntur, tantam impudentiam retundere, et principia saltem breviter adolescentibus indicare, quibus falsum a vero discernere possint et ab impiorum fallaciis se tueri. En ratio cur de societate religiosa, quae etiam Ecclesia nuncupatur, aliquid delibare animum induxi; quod facturus sum tribus articulis, quibus eius naturam, iura, et relationes cum Statu politico investigabo.

Articulus I.

De natura Ecclesiae, eiusque sociali organismo.

116. **Homo ad societatem religiosam naturaliter inclinatur.** Quemadmodum homo ad societatem domesticam et civilem, sic etiam ad societatem religiosam ineundam tendit vi naturae. Propensio enim ad cultum Deo exhibendum, seque in felicitatem futurae vitae promo-

vendum, non minus instinctiva et rationalis est, quam ceterae propensiones. Immo etiam actuosius urget, propter praestantius bonum quod respicit, et altius officium quod includit. At vero huic propensioni satis superque obsequi homo nequit, nisi aliorum consortio societatem ineat, quae ad finem illum communi nisu consequendum facilius conducat. Id manifestum efficitur, sive naturalis animorum consensus, sive indigentia propria hominis, sive rationis praescriptum consideretur.

Et ad primum quod attinet, homo sic conformatus est, ut proprii affectus socios postulet, seque affectus aliorum participem faciat; idque etsi in rebus minoris momenti, quae parum in naturae inclinatione fundantur, facile omittit; difficile tamen et quasi impossibile est ut deserat in iis, quae ex vivido quodam naturae impetu enascuntur. Natura enim quae tunc operatur, cum eadem sit in omnibus, sic propensiones illas individuales gignit, ut earumdem cognationem iugiter exprimere et iunctione mutua ad unitatem originis conformare nitatur.

Ad secundum vero quod spectat, si iunctio, ut fert effatum, robur efformat; imbecillitas privata, ut in ceteris activitatis ordinibus, sic etiam in explicatione principii religiosi non aliter corroborari potest, nisi concursu plurium; ex quo adiumenta deriventur, ad partem tum speculativam, tum practicam pertinentia.

Denique idipsum eruitur e praescripto rationis, quae cultum erga Deum, quoad fieri potest, perfectum iubet ac talem, ut non modo ab hominibus individuis, qui seorsum accepti imbelles sunt et labiles, sed maxime ab ipsa humanitate, quae validior est et permanens, exhibeatur. At vero id effici nequit, nisi studia et opera singulorum respectu huius finis copulentur, et opem vicissim sibi ferant; scilicet nisi societas religiosa formetur. Vel ipso igitur naturae ordine tantum inspecto, homo ad eiusmodi societatem ineundam impellitur non solum innato quodam instinctu, sed etiam ex officio colendi Deum et ex generali obligatione, quam habet, prosequendi ordinem a natura propositum.

117. **Praedicta inclinatio nobilius expletur vi Ecclesiae.** Cum Deus in praesenti rerum conditione hominem ad altiorem statum, nempe gratiae, evexerit, eique veritates fide credendas proposuerit, tum modum quo colendus sit et media quibus caelestia bona consequamur, determinarit; Ecclesiam per Christum instituit, tamquam veram et visibilem societatem, per totum orbem diffusam, quae singulos homines sua unitate coniungeret. Sic in praesenti societas religiosa, ad

quam vocamur, supernaturalis est, et divinam habet originem; quamquam inclinationi etiam naturae respondeat et altiori ratione satisfaciat officio, quo essentialiter adstringimur erga Deum (1).

Quod igitur, etiam revelatione praecisa, impulsus ipse naturae postulare videbatur, a Deo nobis concessum est, et quidem longe perfectius, vi Ecclesiae, ea forma eoque organismo donatae, quem mox innuemus.

118. Finis Ecclesiae. Cum religio non sit nisi ligamen quoddam morale inter Deum et homines; natura sua nihil aliud praestitutum habet, quam divinum cultum et hominis felicitatem, non terrenam

(1) Argumenta, quibus christianae religionis divinitas demonstratur, huc non afferimus, quippe quae a nostro instituto aliena sunt, et proprie ad Theologiam pertinent. Cum nos apud Catholicos sermonem habeamus, eius veritatem et caelestem originem tamquam omnibus compertam assumimus, et factum tantummodo illius exsistentiae consideramus, quae ceteroquin ad eius divinitatem persuadendam argumentum validissimum suppeditat. Nam aut effectum sine causa admittere oportet, aut Christum verum esse Deum fatendum est. Legibus enim experientiae et rationis repugnat ut merus homo cruce damnatus doctrinam, sensibus et superbiae humanae tantopere reluctantem, inter persecutiones et supplicia, toti orbi persuadere potuerit. Audi hac in re Caesarem Balbum, sic sapienter ratiocinantem: « Eppure tra tante opposizioni e persecuzioni e contro ad ogni ragione e probabilità filosofica, politica o storica, contro ad ogni andamento consueto degli eventi umani, queste stoltezze cristiane o della croce s'erano sparse fin da'tempi di Traiano così, che Plinio si lagnava ne fosser deserti i tempii de'numi patrii, e che al principio del III secolo se ne scorgeano pieni il palazzo, Roma, le province, le legioni. E tutto un altro secolo durò, crebbe, soffrì questa, che taluni osavan chiamare società secreta, ed altri scuola filosofica, ma che era moltitudine e forse già pluralità dell'impero, senza una congiura, senza una sollevazione, senza un sol frammischiarsi nelle dispute, negli interessi, nelle turpitudini dell'imperio: ed ora un bel dì siamo per vedere l'Imperatore farsi cristiano, senza un interesse che potesse muoverlo, se non forse di prendere l'opinione, la religione de'più, e cristiano palesarsi l'imperio poi tutto intiero. E quindi (benchè non sia istituto mio di persuader nessuno, ma solamente, com'è d'ogni storico, di presentare gli eventi col carattere che ci si vede), quindi parmi poter notare che tutta questa serie di eventi innaturalissimi non potè succedere se non soprannaturalmente, per intervenzione dico straordinaria e manifesta della provvidenza divina, se non voglia taluno negare o l'esistenza o la potenza o la provvidenza di Dio. S. Agostino e Dante, due dei più grandi filosofi storici che siano stati mai, posero essi questo dilemma di che non s'esce: O questa propagazione del Cristianesimo, che sarebbe stata innaturale in ogni età, che fu innaturalissima in questa della massima coltura antica, fu effetto dei miracoli che persuasero i convertiti, ovvero avvenne il miracolo maggiore d'un fatto grandissimo adempiutosi contro a tutte le cagioni naturali, un effetto senza causa; e nell'un caso e nell'altro il fatto è soprannaturale, la religione sortane è rivelata, divina. » *Sommario dell'Istoria d'Italia*, l. 3, § II.

sed caelestem. Tota enim quanta est in relationibus versatur, quae nos inter et Deum intercedunt; ac si res alias aut cetera vitae huius negotia respicit, in tantum respicit, in quantum ad finem illum aliqua ratione referuntur, aut referri a nobis possunt. Is igitur scopus est societatis religiosae, etiamsi intra naturae cancellos consideretur. Id etiam scopum constituit religionis revelatae, in Ecclesia a Christo instituta. Hoc tantum discrimen est, quod in hac finis ad altiorem ordinem, nempe gratiae, evectus sit, et cultum atque obsequium Deo praestandum respiciat actibus et ritibus a Deo definitis; tum hominem in felicitatem alterius vitae non qualemcumque aut quibusque mediis promoveat, sed in felicitatem supernaturalem, quae visione intuitiva Dei continetur, ac mediis huic altissimo fini consentaneis.

119. **Error nonnullorum.** Sunt qui, catholicos se esse simulantes, scopum Ecclesiae ex religioso in civilem et ex divino in humanum convertere satagunt. Unde sacros Ministros gravissime reprehendunt, quod libertati populorum procurandae ceterisque civilis culturae circulis amplificandis non dent operam, sed in aeternam dumtaxat hominum salutem et divinum obsequium promovendum incumbant. Id tamquam vitiosum *mysticismum* damnant; cum felicitatem temporariam et politicam dicant esse viam ad beatitatem aeternam, et criterium quo vera religio discernatur. Quare christianismum civilem et catholicismi restaurationem praedicant.

Hic error, qui Gioberti potissimum propugnatorem habet, ortum duxit a Sansimonianis; qui christianae religioni vitio vertentes quod terrestria bona contemneret, aliam ipsi sufficiendam proposuerunt, quae huiusmodi bona sedulo consectaretur, et nihil humani a se alienum putaret. Sed quam stulta sit haec opinio, pluribus explicari non eget. Religio enim, etiamsi intra terminos naturae spectetur, non terram, sed caelum respicit, nec aliis relationibus respondet, nisi iis quae hominem cum Deo devinciunt. Id vero maxime locum habet in religione revelata et Christi Ecclesia, in qua ordo et oeconomia supernaturalis omnino est. Ex quo fit ut munus eius proprie cernatur in administratione gratiae et divino cultu, ad Dei gloriam et supernaturalem salutem animarum procurandam; nec aliter ea, quae mere humana sunt, attingit, nisi quatenus huic scopo necessaria sunt aut saltem opportuna. Unde Apostolus declarat munus sacerdotii his verbis: *Omnis pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in iis, quae sunt ad Deum* (1). Tum sacros ministros,

(1) *Ad Hebr.* V.

qui Ecclesiae militiam constituunt, admonet ne rebus temporariis se immisceant: *Nemo militans Deo, implicat se negotiis saecularibus* (1). Quoties vero de bonis huius vitae disserit, nihil frequentius fidelibus inculcat, quam ut inde animum abstrahant, atque altioris boni sint memores: *Qui utuntur hoc mundo, tamquam non utantur* (2); *Non habemus hic manentem civitatem, sed futuram inquirimus* (3); *Abnegantes impietatem et saecularia desideria, sobrie et iuste et pie vivamus in hoc saeculo, expectantes beatam spem et adventum gloriae magni Dei* (4). En scopus, cui fideles, prout tales sunt, intendunt; en spiritus Ecclesiae; en doctrina, quam nobis tradiderunt Apostoli. Qui vero contrarium insinuant, religionem ex divina in humanam convertunt, et finem Ecclesiae cum fine civilis societatis confundunt; aliis verbis, naturalismo Gentilium restaurando adlaborant.

Si vera felicitas consideretur, hoc ipso quod christiana religio futuram procurat, praesentem etiam gignit. Vita enim praesens aliud revera non est, nisi futurae tirocinium et veluti praeparatio; ac proinde eius vera perfectio nonnisi ex ordinatione ad illam iudicanda et metienda est. Quod sane non tantum de hominibus seorsum acceptis dici debet, sed de multitudine ipsa hominum societatem efformantium; qui certe societatis ingressu naturam humanam non exuunt sed perficiunt. Immo christiana religio, licet indirecte, civili culturae maximopere favet: non modo quia animos exornat vera virtute, civium propria; sed etiam quia influxum salutarem exercet in ipsa incrementa materialia. Non enim rerum sensilium apparatum aut vitae commoda temere reiicit, sed ita admittit, ut altiori perfectioni non noceant, et tali pretio habeantur, quali pro merito haberi debent. Tum etiam nullum affectum in natura fundatum condemnat, sed affectus omnes rite ordinat ad supremum hominis bonum. Ad summam, hoc facit: ut non finis ex mediis, sed media ex fine iudicentur. Vera autem cultura, qualiscumque sit, maxime pendet ex usu rerum iuxta debitum naturae ordinem; nec usus huiusmodi possibilis homini est, nisi eius mens et voluntas stabiliter adhaereant fini ultimo.

120. **Ex fine Ecclesiae resultat ut sit una.** Cum scopus societatis religiosae non pendeat a varietate ulla locorum vel personarum, sed immutabili et universali relationi respondeat omnium hominum ad Deum; liquido patet, eam natura sua unam esse oportere et nullis

(1) II *Ad Timotheum*, II.
(2) I *Ad Cor.* VII.
(3) *Ad Hebr.* XIII.
(4) *Ad Titum*, II.

confiniis circumscriptam. Nihilominus id a viribus naturae sperandum non erat; tum propter mutuas simultates aut suspiciones populorum, tum propter diversitatem opinionum, in quas facile mentes scinduntur, si proprio marte veritatem definire debent; tum denique propter aemulationem gerendi supremam auctoritatem, cuius exercitium quaeque gens sibi adsciscere voluisset. At, quod natura sibi relicta non poterat, factum est divino interventu, et praesidio caelestis gratiae, quae eiusmodi impedimenta de medio sustulit. Nam corda hominum, utcumque dissitorum, Deus in Ecclesia supernaturali caritate coniunxit; tum veritates credendas propria auctoritate obfirmavit, ac definiendas et explicandas commisit Pontificis et Conciliorum oraculo, infallibili propter suam illi praestitam *assistentiam;* denique formam regiminis per se determinavit, Apostolorum successoribus potestate tributa. Hinc emersit ut Ecclesia universalis et una, quemadmodum exemplar societatis religiosae exigebat, reapse constiterit; eamque undeviginti saeculorum spatio adversus omnigenos hostium impetus permanentem et victricem admiramur.

121. **Organismus Ecclesiae.** Ut organica Ecclesiae structura rite intelligatur, nonnulla distinctis numeris innuemus.

I. Fundamentalis constitutio Ecclesiae a Christo ipso immediate manavit; ac proinde nulli humanae voluntati subiicitur, nec terreno quopiam iure commutari aut in aliam converti potest. Tota enim supernaturalis est, neque ulla ratione ab humana voluntate dependens. Profecto quaevis socialis ordinatio non alio iure demi potest aut aliter conformari, nisi eo a quo originem duxit. Cum igitur Ecclesiae forma a sola Christi auctoritate processerit; immutabili conditione constat, ac talis servanda iugitur est, qualem eam Christus perpetuo duraturam voluit.

II. Ecclesiae, prout corpus sociale est, duae sunt partes: multitudo fidelium, nempe sociorum, qui fide adducti illi dant nomen, et legitima potestas seu sacer magistratus, qui multitudinem gubernat ac regit: quod sane ex ipsa notione societatis emergit, quae, ut alias diximus, duobus hisce elementis natura sua constat. Prima pars *Laicorum* nomine distinguitur, altera *Clericorum.*

III. Ecclesiastica potestas duplex est: *Ordinis* et *iurisdictionis;* quarum prima ad oblationem sacrificii, et confectionem administrationemque sacramentorum refertur; altera ad regendos gubernandosque fideles, quoad forum tum internum tum externum. Et ratio est quia ad sanctificationem animarum, qui proximus finis Ecclesiae est, non solum requiritur *gratia,* quae per sacramenta confertur; sed etiam

cooperatio subiecti per rectam fidem et honestos mores, ad quam cooperationem urgendam et dirigendam suppetit iurisdictio.

IV. Iurisdictio in Episcopis residet, quibus sub ductu Romani Pontificis munus regendi Ecclesiam a Christo commissum est. *Posuit Episcopos regere Ecclesiam Dei, quam acquisivit sanguine suo* (1). At, tamquam in supremo capite et summo moderatore, in ipso Romano Pontifice colligitur, qui Principi Apostolorum, nempe Petro, succedit; ac proinde Episcopus est universalis Ecclesiae, et veluti Episcopus Episcoporum. *Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam; et portae inferi non praevalebunt adversus eam. Et tibi dabo claves regni caelorum. Et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in caelis; et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in caelis* (2). Ex Romano Pontifice, tamquam ex fonte, derivatur iurisdictio in ceteros Episcopos; ac is qui ab eius communione separatur, hoc ipso omni auctoritate in fidelium gubernatione destituitur.

V. Quare forma regiminis in Ecclesia Dei est simplex monarchia; siquidem summum imperium unam dumtaxat personam informat. Nihilominus quoad potestatis exercitium aristocratia quodammodo temperatur; propterea quod Episcopi in Conciliis una cum Pontifice summam iurisdictionem exercent, et vere principes spirituales sunt in propria peculiari Dioecesi; respectu cuius leges condunt et ceteris auctoritatis muneribus perfunguntur. Immo de democratia etiam, ut sentit Bellarminus, aliquid participare dici potest, quatenus omnibus indiscriminatim (licet via sacri Ordinis) ad quemlibet magistratum adipiscendum, ne supremo quidem imperio excepto, liber aditus patet; et sic a gerenda christiana republica nemo excluditur.

VI. Potestas Ecclesiae non modo actus externos respicit (siquidem fideles, quibus imperat, homines sunt qui externis actibus operantur); sed etiam et praecipue respicit actus internos; siquidem conscientiam quoque diiudicat et ea definit, quae ad Fidem et mores pertinent. Quare eius auctoritas spiritualis est non modo ratione finis, sed etiam ratione subiecti, in quod proxime et praecipue operatur. Sic revera totum hominem, quatenus ad Dei cultum et aeternam salutem dirigendus est, moderatur et gubernat.

Ex his, quae ad naturam Ecclesiae non tam explicandam (quod propositum nostrum egreditur), sed leviter adumbrandam exposuimus, ad sequentem propositionem constabiliendam adducimur.

(1) *Actus Apostolorum*, X, 28.
(2) MATTHAEI, XVI, 18, 19.

PROPOSITIO UNICA.

122. ***Ecclesia est verum imperium spirituale, inter homines a Deo constitutum, diversum omnino ab imperio civili, eoque longe praestantius.***

Prob. Quod sit verum imperium per se elucet. Nam est vera societas, multitudine et auctoritate constans, proprio fine et organismo praedita. Quod vero a civili societate differat, facile ostenditur; siquidem elementa omnia, quibus coalescit, ab elementis discrepant, quae illam efformant. Et sane, membra civilis societatis sunt homines determinatae regionis, et quoad mutuas relationes inspecti in ordine mere naturali; membra autem Ecclesiae sunt quidem ipsi homines, at non modo per totum orbem diffusi, sed etiam considerati in ordine supernaturali et quoad relationes erga Deum, tamquam eorumdem supremum dominum et ultimum finem. Finis societatis civilis est felicitas temporaria, quae emergit ex stabilitate ordinis externi et tutela iurium inter homines; finis Ecclesiae est felicitas aeterna et supernaturalis fidelium, quae emergit ex procuratione divinae gloriae et sanctificatione animarum. Auctoritas civilis a Deo procedit sed ut auctore naturae, et e factis humanis et hominum libertate pendet quoad concretam regiminis formam; auctoritas ecclesiastica a Deo procedit ut auctore gratiae, et non modo in se quoad rem ipsam, sed etiam quoad subiectum specifice consideratum, nempe quoad regiminis formam, quae a Christo determinata est. Quare ab homine mutari nunquam potest. Potestas civilis externum apparatum mediorum, ordini morali conferentium, proprie respicit, nec ullum influxum directe in ipsum ordinem moralem exercet; potestas Ecclesiae non solum externum sed internum etiam hominem per se respicit, ac directe ipsum ordinem moralem attingit; tum ea, quae sancit in terris, confirmantur in caelis. Brevi: ea omnia quae ad utramque societatem pertinent, licet analoga sint mutuo, tamen sunt longe diversa; et tantum inter se differunt, quantum caelum a terra discrepat, et ordo supernaturalis a naturali. Atque hinc patet etiam tertia pars propositionis, nempe quod imperium Ecclesiae sit praestantius imperio civili. Nam eius finis est altior, origo divinior, extensio maior, media nobiliora, coniunctio sociorum intimior, cum non modo externas operationes, sed affectus etiam voluntatis et mentis iudicia pertingat. Omnia igitur elementa, quae ad naturam societatis attinent, excellentiora sunt in Ecclesiae, quam in Statu politico.

Solvuntur difficultates.

123. *Obiic.* I. Imperium sine proprio territorio, in quo iurisdictionem suam exerceat, concipi nequit. Atqui Ecclesia caret proprio territorio; nam quaeque terrae plaga alicui subest imperio civili. Ergo non est veri nominis imperium.

R. *Conc. mai.* et *nego min.* Ad cuius probationem *dist:* Quaeque terrae plaga alicui subest imperio civili, quod impedire nequit quominus eadem subdatur imperio Ecclesiae quoad finem proprium religionis, *conc;* quod ipsam impedire iure possit, *nego.*

Domini est terram et plenitudo eius (1). Iam vero Deus sic Ecclesiam instituit, ut ei praeceptum et ius dederit se diffundendi in universam terram. Hanc igitur pro territorio ipsi attribuit. Unde S. Bernardus ad Eugenium III, summum Pontificem, scribens aiebat: *Orbe exeundum est ei, qui forte volet explorare quae non ad tuam pertinent curam* (2). Hinc Ecclesia nomen *catholicae,* idest universalis, sibi adsciscit. Quod autem singulae terrae partes alicui civili subsint ditioni, id veram difficultatem non habet, si animadvertatur diversitas utriusque imperii. Ecclesia enim homines sibi subdit quoad ordinem et finem vitae aeternae, respectu cuius civilis auctoritas nullum per se ius habet, cum nonnisi rerum materialium et ordinis temporalis ambitu contineatur.

Obiic. II. Si ita esset, tunc haberetur *Status* in *Statu;* ex quo perpetuae perturbationes et mutui conflictus orirentur. Ergo dicendum est, Ecclesiam non esse imperium.

R. *Nego prorsus antecedens.*

Si verum esset antecedens, potius sequeretur negandum esse imperium civile, quam imperium Ecclesiae; siquidem validius est ius felicitatis aeternae, quae est finis Ecclesiae, quam ius felicitatis temporalis, quae est finis societatis politicae. Sed bono fato neutrum faciendum est, cum antecedens illud sit plane falsum. Nam tunc habetur *Status* in *Statu* et iurium pugna, cum duae potestates eiusdem ordinis supremum imperium sibi tribuunt, et eadem negotia sub eodem respectu administrare contendunt. Non autem ita est, cum altera rerum temporalium, altera spiritualium ambitum sibi vindicat, in mixtis vero debito ordine disponuntur, pro relationum diversitate et iuxta dependentiam, quae ex finium natura resultat et iuris praevalentia. Quod si

(1) Ps. XXV.
(2) *De Consideratione,* l. III, c. 1.

nihilominus quandoque conflictus et perturbationes oriuntur, id humanae voluntati vitio vertendum est, quae ut cupiditati obsecundet, a divina ordinatione se subtrahit. At perperam ex abusu humano ad veritatem inficiandam argumentum fieret.

Articulus II.

De iuribus Ecclesiae.

124. **Iura Ecclesiae sunt iura Christi.** Ut homo individuus et quaeque societas propria possidet iura, ex ipsa eius natura dimanantia, quibus proinde spoliari nequit; sic etiam Ecclesia suis iuribus ornatur essentialibus, quae ab ipsa detrahi nulla ratione possunt. Immo, si res accurate consideretur, cum Ecclesia sit proprietas Christi, qui eiusdem caput est et rex, vicaria tantum potestate a supremo Pontifice repraesentatus; iura Ecclesiae eadem sunt atque iura Christi. Quare non solum inviolabilia sunt et sacra: verum etiam tanta dignitate eminent, ut merito pro divinis habeantur. Hinc consequitur ut quibuslibet aliis iuribus in collisione praevaleant, ac laedi aut praepediri sine atrocissimo sacrilegio non possint.

Cum non ius canonicum, sed ius naturale tractemus, et de Ecclesia non ex professo, prout materia requireret, sed summatim, quantum generalis aliqua notio patitur, disseramus; non omnia Ecclesiae iura, sed potiora tantum et quidem non tam explicatione quam potius mera indicatione delibabimus.

PROPOSITIONES.

125. Propositio 1ª. *Ecclesia ius habet se propagandi per totum orbem, etiam renuente civili potestate.*

Prob. Hoc ius evidenter eruitur ex officio, quod Christus Ecclesiae imposuit, praedicandi Evangelium in universo mundo, et ubique regenerandi homines salutari lavacro. En Christi verba: *Data est mihi omni potestas in caelo et in terra. Euntes ergo docete omnes gentes; baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, docentes eos servare omnia, quaecumque mandavi vobis* (1). Quo loco observandum est, quod Christus mittit Apostolos ad omnes gentes; mittit independenter a venia Principum; mittit vi absolutae potestatis,

(1) Matth. XXVIII, 18, 19, 20.

quam a Patre receperat in caelo et in terra. Non enim dixit ut ab Imperatore aut Regibus facultatem impetrarent, sed tanquam rationem illius missionis unice adduxit potestatem, quae ipsi data fuit a Patre *in caelo et in terra.* Dum vero Christus huiusmodi officium ac proinde ius tribuit Ecclesiae; praescribit etiam modum, quo propagatio illa perficienda est; nimirum non vi aut armis, sed praedicatione et disciplina, qua ad Ecclesiam libere amplectendam homines adducantur.

126. PROPOSITIO 2ª. *Ecclesiae ius competit se in locis, ubi sunt fideles, constituendi, et explicandi organa, quibus spiritualem suam potestatem exerceat.*

Prob. Fideles postquam in Ecclesiam per baptismum, quod eius veluti ianua est, ingressi sint, auctoritati subiiciuntur Ecclesiae; quae proinde eos regere et gubernare debet, propter officium, quo adstringitur, pascendi gregem. Atqui id Ecclesia praestare non posset, nisi se in iis locis constitueret iuxta hierarchiam, a Christo determinatam, et organa explicaret, quibus eius potestas exercenda est. Ergo etc.

Praeterea, cuique rei insitum est ut, hoc ipso quod alicubi exstat, vi fruatur se iuxta propriam naturam evolvendi. Haec vis, quae in entibus ratione carentibus physica tantum est; in entibus ratione praeditis est moralis, seu ius; ius enim nihil aliud est, nisi vis moralis. Huiusmodi ius, respectu societatum, ius constitutivum a nonnullis appellatur; quod proinde competere debet Ecclesiae, quae non modo societas est, sed societas divinam habens originem. Immo praedictum ius tantae virtutis est, ut nunquam ab altiore iure collidi possit: siquidem respectu Ecclesiae immediate oritur a praecepto Christi; respectu autem fidelium maximo omnium officio respondet, quo nimirum tenentur ad se ordinandos in Deum, tanquam in finem ultimum.

127. PROPOSITIO 3ª. *Auctoritas Ecclesiae triplici munere explicatur: legislativo, exsecutivo et iudiciario.*

Prob. Id patet ex ipsa notione societatis. Si enim Ecclesia societas est et verum imperium, licet spirituale; gaudere profecto debet iuribus, quae ex societatis et imperii natura dimanant. At vero, ut capite superiore dixi, concipi imperium nequit, sine facultate ferendi leges, prout necesse est ad bonum commune assequendum, tum eas applicandi motui sociali, et cognoscendi de sociorum actibus utrum earumdem praescripto sint conformes. Haec igitur munia, quae non aliud sunt, nisi potestas legifera, exsecutiva, iudiciaria, reapse competunt Ecclesiae.

At vero ita competunt, ut nulla ratione coarctari, aut in diversa subiecta dispesci, aut ullis conditionibus temperari queant. Id enim cadere potest in auctoritatem, quae aliquo modo pendet ab hominibus,

saltem quoad regiminis exercendi formam. At nequaquam convenit auctoritati, quae tota quanta est, sive in se sive quoad subiectum in quo resideat, unice pendet ab institutione divina, quemadmodum de ecclesiastica auctoritate contingit.

128. Propositio 4ª. *Ecclesiae competit potestas coactiva, etiam quoad inferendam vim materialem.*

Prob. Id non est nisi corollarium praecedentis propositionis. Nam inutilis omnino foret triplex illa potestas, nisi ius etiam haberetur cogendi contumaces ad observantiam legum, et reprimendi conatus malorum hominum, qui earum applicationem impedire et ordinem turbare nitantur. Quod autem hoc ius ad vim externam et materialem inferendam se extendat, manifestum est: tum quia non aliter actus exteriores hominis cohiberi possunt; tum quia crimen cum inde habeatur, quod homo sensitivus insurgat contra rationem, in partem ipsam sensitivam auctoritas reagere debet, ad aequilibrium ordinis restituendum.

129. Propositio 5ª. *Ecclesiae competit ius proprietatis seu possidendi stabiliter bona temporalia.*

Prob. Si personae individuae, ut alias ostendimus, vi naturae gaudent iure proprietatis, seu possidendi bona temporalia; id multo magis de coetu plurium, qui societatem efformant, dicendum est. Non modo quia in collectione plurium summa conflatur iurium singulorum, quae sic in unum coagmentata longe validius ius exhibent, quam elementa singula seorsum accepta; sed etiam quia ipsa societas, iuxta leges propriae naturae et originis, ius habet se conservandi et adhibendi media, sine quibus conservari non posset. Quod si id pro quavis societate militat, fortiori iure militat pro Ecclesia; cuius exsistentia et conservatio immediata Dei ordinatione nititur, et cuius scopus magis interest, quam scopus alterius cuiuslibet societatis. At vero Ecclesia sine proprietate nec suae conservationi et incolumitati, nec fini, quem intendit, satis prospicere posset. Plurimae enim expensae necessariae ipsi sunt, tum ad divini cultus, qui externus est et visibilis, ornatum et magnificentiam, tum ad ministros, quibus utitur, convenienter alendos, iuxta singulorum munerum exigentiam et dignitatem, ut sic se immunes servent ab omni terreno negotio et divino cultui ac saluti animarum unice vacent; tum denique ad beneficentiam exercendam erga fideles pauperes vel infirmos, atque piis institutionibus subveniendum. Haec autem proprietas stabilis esse debet et ab omni impedimento libera; secus media, de quibus loquimur, incerta essent, precaria, atque ab aliorum voluntate pendentia, quod securitati et libertati Ecclesiae magnopere adversatur.

Atque hinc sequitur eiusmodi ius tam sacrum esse atque inviolabile, quam sacrum et inviolabile est ius propriam exsistentiam servandi ac tutam efficiendi; quod ius in Ecclesia, ut diximus, divinum est. Confunditur enim cum ipso iure Christi, cuius Ecclesia corpus est et regnum.

130. PROPOSITIO 6ª. *Ecclesiae competit ius instituendi coetus sacros seu minores consociationes, vi quarum fideles, qui cupiunt, determinatis legibus sub regimine peculiaris auctoritatis, ab Ecclesia dependentis, perfectioris vitae genus profiteantur.*

Prob. Hoc ius evidenter consequitur ex iure, quod habet Ecclesia, se libere explicandi intra limites propriae activitatis et finis. Et sane, huiusmodi coetus, qui religiosae familiae nominantur, sunt velut instrumenta quaedam, quibus Ecclesia ad divinum cultum et salutem animarum securius et perfectius promovendam utitur; sicut peculiares consociationes civiles, puta quae ad industriam, vel artes, vel commercium pertinent, instrumenta sunt Status politici, quibus civilem suum finem assequi nititur. Tum etiam militiam quamdam sacram constituunt, quae Fidei armis Ecclesiam defendat et amplificet, ac veluti exercitibus permanentibus assimilantur. Ut igitur Status politicus praepediri nequit quominus suas societates efformet, et ad se tutandum copias militum instruat; sic etiam de Ecclesia dicendum est. Et quemadmodum in ea re civilis societas libertate privari nequit, quin eius iura violentur; sic etiam iura violantur Ecclesiae, si sacra illa consortia a civili potestate prohibentur.

Sed violantur insuper iura ipsorum civium, qui certe nulla auctoritate terrena impediri possunt, quominus divino cultui et propriae perfectioni ac saluti aeternae prospiciant eo modo, quem, iuxta Christi doctrinam, opportuniorem et sibi congruentiorem existimant (1).

Solvuntur difficultates.

131. *Obiic.* I. Ecclesia est societas spiritualis. Ergo spiritualibus tantum mediis uti debet; media enim ex fine determinantur. Ius igitur coactivum, quoad vim materialem inferendam, ipsi competere nullo modo potest.

(1) In lege Christi duplex est vitae genus, alterum *commune*, quod consistit in observantia mandatorum; alterum *perfectionis*, quod mandatis adiungit observantiam consiliorum evangelicorum. Hoc duplex vitae genus Christus expressit, cum adolescenti, ipsum interroganti de modo consequendi vitam aeternam, respondit: *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata... Si vis perfectus esse, vade vende quae habes et da pauperibus et habebis thesaurum in caelo; et veni, sequere me.* MATTHAEI XIX, 17, 21.

R. *Dist.* Ecclesia est societas spiritualis, ratione finis, *concedo*; ratione subiecti, integre considerati, *nego*. *Nego* itaque *consequens*; et ad rationem additam, *dist:* Media determinantur ex fine, spectato relative ad subiectum, quod promovendum est in finem, *conc;* determinantur ex fine, sine eiusmodi respectu, *nego*.

Finis ut talis, cum essentialiter relationem includat ad subiectum cuius est finis, nequit normam praescribere mediis, quibus obtineri debet, nisi habita ratione ipsius subiecti, quod promovendum est in finem. Secus media non essent apta. Iamvero licet finis Ecclesiae sit maxime spiritualis; tamen subiectum promovendum in finem est homo, qui non est mere spiritus, sed compositus ex spiritu et corpore. Unde media, quibus iuvari debet, non possunt esse solum spiritualia, sed necesse est ut sint etiam materialia, licet ad finem spiritualem ordinata. Atque id valet non solum respectu Ecclesiae, sed etiam, suo modo, respectu Societatis civilis. Nam haec cum adhibet vim ad tutanda iura sive societatis sive hominum singularium, utitur *mediis* materialibus pro fine spirituali; siquidem ius spiritualis res est non corporea.

Instabis: Ecclesia caret vi materiali. Ergo non habet ius adhibendi coactionem. Absurdum enim est dicere, quod Deus tribuat ius et neget medium, quo ad actum reduci possit.

R. *Dist. ant:* Caret vi materiali, sibi immediate coniuncta, *transeat;* caret vi materiali, sibi coniuncta saltem mediate, *nego*. *Tum nego consequens,* et ad probationem, *dist:* Absurdum est dicere quod Deus tribuat ius et neget omnino media, *conc;* tribuat ius et neget media immediata, licet tribuat mediata, *nego*.

Nolumus definire utrum Ecclesia per se et immediate habeat vim materialem, quod ex notione veri imperii facile deduci posset. Sed quidquid de ea re sit, certe Ecclesia vim materialem habet mediate, nimirum ope societatis civilis, quae iuxta divinam ordinationem ipsi subordinata est respectu finis altioris aeternae vitae. Id vero sufficit, ut Ecclesia ius coactivum habere dicatur etiam quoad vim materialem, cum ius habeat eam exigendi a potestate civili; ex quo sequitur ut, licet vim non possidet formaliter, possideat virtualiter.

Obiic. II. Coetus ecclesiastici sunt corpora moralia. Haec vero per se sunt iuris proprietatis expertia.

R. *Concedo maiorem*, et *nego minorem*.

Ex dictis in thesi satis superque apparet, corpora moralia non minus quam personas individuas, iure proprietatis ornari. Quod si diversitas statui velit; in eo statuenda est, quod ius coetus, utpote

plurium personarum in unum coalescentium, sit validius (1). Et sane, si corpora moralia possidere non possunt; cur id de ipsa societate civili non dicitur, quae profecto non est corpus physicum sed morale? Fateor equidem consociationes minores maiori esse subiectas, earumque iura ab hac temperari. Sed in primis temperamentum nunquam potest esse tale, ut ipsum ius adimat, aut aliqua ratione praepediat. Deinde, id locum habet respectu societatum eiusdem ordinis, et quarum fines fini illius, quae maior est, subduntur. Sed nullam vim retinet respectu societatum, quae etsi minores, tamen sunt diversi ordinis et finem excellentiorem respiciunt. Quare principium illud a politicis applicari optime potest consortiis mere civilibus et humanis; quales sunt societates ad industriam, commercium, litteras, aut consimilem aliam utilitatem terrenam spectantes. At pessime applicatur coetibus religiosis, qui altiorem originem habent, et non civili ordini, sed Ecclesiae tantum potestati subiiciuntur. Multo autem minus applicari potest universali Ecclesiae, quae independens omnino est ab omni alia societate, tum propter excellentiam finis, tum propter amplitudinem extensionis, tum denique propter praestantiam originis.

(1) Apposite clarissimus Riccardi. « Il diritto solidario di molti riuniti non può essere minore di quello di un solo, come il diritto di un religioso non può essere minore di quello di un laico. Quel che vi piace di nominare un corpo morale, è composto di uomini fisici, di cittadini sociali come gli altri. Il collegio, il capitolo, il convento, il così detto corpo morale non è che una lecita ed onesta adunanza di altrettanti privati cittadini, che portano al corpo i loro diritti naturali. La loro unione in faccia alla legge nulla aggiunge e nulla toglie al diritto, che avevano separatamente, solo che il diritto degl'individui si risolve e si costituisce nel corpo. Il diritto riunito dei singoli religiosi forma quello dei corpi, quello di tutti i corpi costituisce quello della Chiesa; come se fosse una sola persona; e la è infatti per la sua unione in Cristo e nel sommo Pontefice che rappresenta Cristo. Il principio è così ragionevole, che non ha potuto essere impugnato, anzi è confermato dai più dotti giureconsulti della stessa eresia, capitale nemica di tutti i diritti della Chiesa cattolica romana. Gisberto Voët affermava lo stesso principio, ove dice (Polit. Eccl. de pecul. ecc. c. I): *Fideles sunt membra Christi, et sunt unum cum illo corpus mysticum... Christus ergo et Ecclesia constituunt unam personam mysticam, ut loquitur Thomas... et hinc est quod bona Ecclesiae aut membris Christi collata, Christo collata dicuntur.* Se questi beni adunque son dati a Cristo, che forma una sola e stessa persona colla Chiesa; la proprietà è tutta di questa sacra persona cioè della Chiesa, cui sta vincolato e rifuso il diritto dei singoli membri. Quindi la Chiesa sola ne può disporre legittimamente col mezzo dei capi preposti alle diverse corporazioni e col mezzo dei Vescovi, giusta i canoni della medesima Chiesa, soprattutto col mezzo e nella dipendenza dal suo primo Capo universale, il Romano Pontefice. » *Gemiti della Chiesa di Spagna*, pag. 33.

Obiic. III. Coetus ecclesiastici appellantur *manus mortuae.* Harum vero proprietas nocet prosperitati commerciorum. Ergo a Statu politico impediri debet.

R. *Transeat maior,* et *nego minorem.* Tum independenter ab ea, nego etiam *consequens.*

Appellatio illa profecta est ex malo animo pseudopoliticorum, qui ad invidiam proprietati Ecclesiae creandam nomen illud excogitarunt; quod tamen legitimo et veraci sensu prorsus caret. Et sane quae sententia illi subest? Profecto Ecclesiae *manus mortuae* dici nequeunt, quatenus bona, quae tenent, in alios non diffundant. Nulla enim bona magis communia sunt pluribus et a pluribus participantur, quam ea quae Ecclesia possidet. In primis enim omnibus, quotquot ad ecclesiastica ministeria vocantur, liberum aditum praebent. Deinde nunquam in unam dumtaxat personam cumulantur, sed accommoda distributione in plures dispescuntur; praesertim in pauperes, quibus, iuxta Ecclesiae canones, erogandum est quidquid bonorum ab alendis ministris et divini cultus nitore superat. Unde nulla sunt in societate bona, quorum diffusio, inter populares praesertim et egenos, sit maior. Quod si illam notam Ecclesiae inurunt, propterea quod eius proprietates alienari non possint a possessoribus, societatem civilem in *mercatoriam* convertunt, cuius prosperitas nonnisi ex facili et lucrosa mercium commutatione nascitur. At in societate multa alia bona procurari debent, praesertim perfectio moralis et Dei cultus, ad quae maxime conferunt redditus constantes Ecclesiae; ac proinde hoc emolumento satis superque sarcitur materialis illa commercii iactura, si vera esset. Sed ne id quidem incommodi locum habet. Nam non desunt florentissima regna; quae sat ingentem proprietatum partem, ad optimatum conservationem tutandam, alienari prohibent, quin ullam ex hac parte iacturam experiantur. Certe nulla est natio magis addicta commerciis, quam britannica; et tamen apud ipsam immensae proprietates ita familiis adhaerent, ut in alterius dominium transferri nequeant. Denique ipsa materialis prosperitas nationis non ex solo commercio metienda est, sed potissimum ex facilitate subveniendi classibus egentioribus, quae maiorem partem populi complectuntur. Ad id autem magis confert stabilitas proprietatis Ecclesiasticae, quam si alienandi libertate in paucos magis industrios mercatores illae etiam divitiae congerantur.

Obiic. IV. Melius consulitur bono Ecclesiae, si eius administri stipendia recipiant ab aerario, quam si bona stabilia possideant. Sic enim cura rerum temporalium liberati, expeditius rebus divinis vacabunt.

R. *Nego assertum* et rationem additam.

Mira est nonnullorum pietas et studium divinae gloriae, quam tunc tantum ostendunt, cum de Ecclesia spolianda agitur! At quoniam tanta religione moventur, angi desinant. Nam quid magis divino cultui et sacerdotii muneribus libere exercendis expediat, nemo melius diiudicare potest, quam ipsa Ecclesia. Haec autem contrariam opinionem semper sequuta est. Et merito; nam in primis cura carpendi fructus e propriis praediis fere nulla est; cum contra tenor oppositus magnam sollicitudinem ingerat, sive propter exiguitatem stipendii, sive propter repulsam et dilationem, quam pati potest et saepe patitur. Praeterea, agendi ratio, quam adversarii proponunt, nocentissima est libertati Ecclesiae et eius naturae repugnans. Nocet quidem libertati Ecclesiae, quia sic civilis potestas perfacili medio potitur adducendi Clerum quo velit, cum ipsi resistenti stipendium negare possit. Repugnat autem naturae Ecclesiae; quia hoc modo clericalis Ordo assimilatur conditioni civilium administrorum, atque ita facto saltem negatur exsistentia ecclesiasticae societatis tamquam a civili distinctae atque independentis. Quivis enim minister ab ea societate stipendia recipere debet, cuius ministerio fungitur; ac proinde qui a civili eam recipit, ut eius instrumentum consideratur.

Obiic. V. Religiosae familiae inutiles sunt bono societatis. Ergo impediendae sunt, quominus efformentur; ac si efformatae iam sint, dissolvendae erunt.

R. In primis haec obiectio falso laborat supposito. Subaudit enim eiusmodi coetus religiosos non differre a consociationibus mere civilibus, puta mercatorum aut artificum, quarum pretium ex civili emolumento dimetiendum sit. Quod non est ita. Coetus enim illi praestitutum habent, non terrenam utilitatem, sed caelestem, nempe finem ipsum Ecclesiae: cui utrum conferant necne non a politicis, qui de hac re nihil intelligunt, sed ab Ecclesia definiendum est. Deinde hoc ipsum, quod obiiciunt, falsitate laborat. Nam, ut omittam maiorem partem horum coetuum vel assidue in bono aliorum occupari, vel saltem aliquod opus caritatis erga proximum exercere, quod sine dubio in publicam utilitatem redundat; certe illi ipsi, qui propriae perfectioni et divino cultui unice vacant, inutiles societati dici non possunt, cum eidem multiplicem utilitatem importent. In primis enim si societas athea non sit, gratum habere debet et tamquam publicae utilitati conducens, quod exstent homines Deo penitus mancipati, qui excelsioris virtutis exercitio et assiduitate precum divinam opem in universam societatem implorent. Deinde, si potissimum societatis bonum non in materiali sed in morali prosperitate situm est; profecto utilissima

censenda sunt consortia illa, quae et individua, quibus constant, ad animi perfectionem promovent, et reliquos exemplo saltem informant, et veluti propugnacula quaedam virtutis in societate constituunt, adversus vitiorum conatus et illecebras.

Et sane debetur his coetibus quod barbarorum colluvies non penitus mores oppresserit, sed ad praesentem culturam perveniendi patuerit aditus. Claustra enim religiosorum hominum, qui modo ab impiis tantopere contemnuntur, nobis conservarunt non modo codices scriptorum antiquorum (quod ipsi etiam adversarii concedunt); sed, quod maius est, virtutem etiam et morum innocentiam. Nec nisi illinc profecti sunt viri immortales, qui irruentis barbariae conatus retuderunt ac restaurationem civilem, qua fruimur, inchoarunt.

Articulus III.

De mutuis relationibus Ecclesiam inter et Statum politicum.

132. **Duo errorum genera.** Duplex absurditas in hac materia repelli debet: una est Protestantismi, qui Ecclesiam politicae auctoritati submittit; altera *Indifferentistarum*, qui utramque non modo distinguunt, sed omnino separant ac mutuo divellunt. Illud enim principium persuadere nituntur: *Statum politicum per se atheum esse oportere:* nimirum tanta indifferentia utentem respectu religionis, ut perinde se gerat, quasi nulla exstet religio, aut saltem veram a falsa nullo modo discriminet. Porro ex hoc *indifferentistarum* dogmate originem duxit formula illa, quae catholicos etiam quosdam viros fascinavit: *Libera Ecclesia in libero Statu.*

PROPOSITIONES.

133. Propositio 1ª. *Ecclesia independens omnino est a Statu politico.*

Prob. Haec thesis corollarium quoddam est propositionis in praecedenti articulo constabilitae, qua diximus Ecclesiam imperium esse spirituale, ab imperio civili plane diversum, eoque longe nobilius. Aperte enim conspicitur non posse, quod altius est, pendere ab inferiori, quin ordinis conceptus omnino pervertatur. Nihilominus, propter rei gravitatem, aliqua hic expressius addemus.

Itaque evidentissimum est, non posse societatem aliquam ab alia pendere, nisi eius finis fini alterius sit subiectus. Ex fine enim deter-

minatur natura et omnis relatio cuiuscumque societatis. Atqui finis Ecclesiae non subiicitur fini societatis politicae, cum sit supremus omnium, nempe Dei gloria et aeterna hominum salus. Ergo Ecclesia pendere nequit a Statu politico.

Praeterea Ecclesia pertinet ad ordinem supernaturalem et divinum; eiusque princeps est ipse Christus, cuius vice et nomine supremus Pontifex fideles gubernat. Contra Status politicus pertinet ad ordinem naturalem et humanum, eiusque origo ultra domesticam potestatem, a qua primitus dimanaverit, perduci nequit. Atqui absurdum est ut ordo supernaturalis naturali, aut divinus humano, aut potestas Christi, qui Deus est, potestati cuicumque creaturarum subiiciatur. Ergo absurdum est ut Ecclesia Statui politico sit subiecta.

Item Ecclesia immutabilis est in sui constitutione, cum a Christo processerit; directe prospicit bonis spiritualibus; non terminis huius vitae concluditur, sed ad futuram se protendit. Contra Status politicus mutationi subditur; materiali tantum ordini invigilat; confiniis vitae praesentis continetur. Ecclesia igitur nequit ab ipso pendere; nisi immutabile a mutabili, spiritus a corpore, aeternum a temporario superari dicatur; quo nihil esse potest magis rationi repugnans.

Tunc tantum admitti posset dependentia Ecclesiae a Statu politico, si religio in negotium mere humanum et politicum, eiusque administri in officiales plane civiles converterentur. Atque huc tandem revera spectat delirium illud protestanticum; quod proinde non modo ad christianam religionem, sed ad civilem etiam culturam, quae ex illa manavit, penitus evertendam contendit.

134. Propositio 2ª. *Ad Ecclesiae independentiam tutandam, in praesenti societatis humanae conditione, necessarius omnino est civilis principatus Romani Pontificis.*

Prob. Ad independentiam Ecclesiae tutandam necessarium omnino est, ut supremus eius Princeps, nempe Romanus Pontifex, sedem ibi habeat, ubi nulla temporalis potestas nec interna nec externa dominetur; secus facile impediri ab ea poterit, quoad publicum exercitium apostolici muneris, saltem dubia facile oborirentur, quoad plenam libertatem suorum actuum, magna conscientiarum catholicarum perturbatione. Id autem obtineri aliter nequit, nisi ipse Pontifex temporale dominium adiunctum habeat, ita ut loci, ubi residet, sit revera Princeps civilis; siquidem inter conditionem subditi et principis non datur medium. Hic autem principatus non debet esse tam vastus, ut eius potentia ceteris Statibus politicis timorem ingerat; nec pariter tam parvus, ut potentis cuiusdam vicini influxui sit obnoxius.

Haec veritas in praesens a nemine catholicorum in dubium revocari potest, cum universae Ecclesiae suffragio nitatur; a recta enim Fide alienum est asserere universam Ecclesiam in re tam gravi, et cum moribus arcte connexa, errare potuisse. Bonum erit verba tum Pontificis, tum reliquorum Episcoporum afferre. En verba Pontificis: « Cum catholica Ecclesia, a Christo Domino fundata et instituta, ad sempiternam hominum salutem curandam, perfectae societatis formam vi divinae suae institutionis obtinuerit; ea proinde libertate pollere debet, ut in sacro suo ministerio obeundo nulli civili potestati subiaceat. Et quoniam ad libere, ut par est, agendum, iis indigebat praesidiis, quae temporum conditioni ac necessitati congruerent; idcirco singulari prorsus divinae providentiae consilio factum est, ut cum Romanum corruit Imperium et in plura fuit regna divisum, Romanus Pontifex, quem Christus totius Ecclesiae suae caput centrumque constituit, civilem assequeretur principatum. Quo sane a Deo ipso sapientissime consultum est, ut in tanta temporalium Principum multitudine ac varietate Summus Pontifex illa frueretur politica libertate, quae tantopere necessaria est ad spiritualem suam potestatem, auctoritatem et iurisdictionem toto orbe absque ullo impedimento exercendam. Atque ita plane decebat ne catholico orbi ulla oriretur occasio dubitandi, impulsu fortasse civilium potestatum vel partium studio duci quandoque posse, in universali procuratione gerenda, Sedem illam, ad quam *propter potiorem principalitatem necesse est omnem Ecclesiam convenire*. Facile autem intelligitur quemadmodum eiusmodi Romanae Ecclesiae Principatus, licet suapte natura temporalem rem sapiat, spiritualem tamen induat indolem vi sacrae, quam habet, destinationis, et arctissimi illius vinculi, quo cum maximis Rei Christianae rationibus coniungitur (1). »

Episcopi autem sic loquuntur: « Civilem Sanctae Sedis principatum ceu quiddam necessarium ac manifeste providente Deo institutum agnoscimus; nec declarare dubitamus, in praesenti rerum humanarum statu, ipsum hunc principatum civilem pro bono ac libero Ecclesiae animarumque regimine omnino requiri. Oportebat sane totius Ecclesiae Caput, Romanum Pontificem, nulli Principi esse subiectum, immo nullius hospitem; sed in proprio dominio ac regno sedentem, suimet iuris esse, et in nobili, tranquilla, et alma libertate, catholicam fidem

(1) SS. Domini Nostri Pii divina Providentia Papae IX, Litterae Apostolicae, quibus maioris excommunicationis poena infligitur invasoribus et usurpatoribus aliquot provinciarum pontificiae ditionis.

tueri ac propugnare, totamque regere et gubernare christianam Rempublicam. Quis autem inficiari possit in hoc rerum humanarum, opinionum, institutionumque conflictu necessarium esse ut servetur in extrema Europa, medius tres inter veteris mundi continentes, quidam veluti sacer locus, et sedes augustissima, unde populis principibusque vicissim oriatur vox quaedam magna potensque, vox nempe iustitiae et veritatis, nulli favens prae ceteris, nullius obsequens arbitrio, quam nec terrendo compescere, nec ullis artibus quisquam possit circumvenire? Qui porro vel hac vice fieri potuisset ut Ecclesiae Antistites securi huc ex toto orbe adcurrerent, cum Sanctitate Tua de rebus gravissimis acturi, si ex tot atque tam diversis regionibus gentibusque confluentes, principem aliquem invenissent, his oris dominantem, qui vel principes ipsorum in suspicione haberet, vel illis, suspectus ipse, adversaretur? Sua sunt enim et christiano et civi officia, haud quidem repugnantia inter se, sed diversa tamen, quae impleri ab Episcopis quomodo possent, nisi exstaret Romae civilis principatus, qualis est Pontificum, iuris alieni omnino immunis, et centrum quodammodo universalis concordiae, nihil ambitionis humanae spirans, nihil pro terrena dominatione moliens? Ad liberum ergo Pontificem Regem venimus liberi: Ecclesiae rebus utpote Pastores, et patriae utpote cives, bene et aeque consulentes, neque Pastorum, neque civium officia posthabentes (1). »

135. Propositio 3ª. *Status politicus nequaquam ab Ecclesia separandus est.*

Prob. Non sunt separandae societates, quarum fines non sunt separati. Atqui finis Status politici non est separatus a fine Ecclesiae. Ergo etc. *Maior* per se patet; siquidem societates sunt ratione finium. *Minor* vero facile demonstratur. Nam felicitas temporalis, cui consulit Status politicus, natura sua subordinata est felicitati aeternae, cui providet Ecclesia; siquidem vita praesens non est nisi medium respectu vitae futurae, medium autem separari nequit a fine.

Praeterea, ex hac separatione frequens lucta et coscientiae subditorum perturbatio oriretur. Nam cum eadem multitudo subiecta sit Ecclesiae et potestati civili; si haec imperet, sine ullo respectu ad leges illius, contingere poterit ut iussa civilia contradicant iussis ec-

(1) Indirizzo presentato a Sua Santità dai Vescovi presenti nel Concistoro in Roma il dì 9 giugno 1862. Huic declarationi adhaeserunt postea ceteri omnes Episcopi per orbem dispersi, Vide etiam insigne opus, cui titulus: *La Sovranità temporale dei Papi, propugnata nella sua integrità dal suffragio universale dell' Orbe Cattolico.*

clesiasticis. In eo casu conditio civis in conflictu constituetur cum conditione credentis. Et quoniam Status politicus vi potitur, qua caret Ecclesia; subditos ad sibi obediendum coget, atque ita tyrannis non toleranda fidelium conscientiae imponetur. En quo tandem recidit speciosa illa formula: *Libera Ecclesia in libero Statu.* Denique, ea sententia damnata est a Pio IX in propositione LV *Syllabi: Ecclesia a Statu, Statusque ab Ecclesia separandus est.*

Vera igitur doctrina haec est: Quia utraque societas bonum hominis intendit et ad divinam gloriam in suo ordine refertur; ambae mutua praesidia sibi invicem suppeditare debent, ut sic tota societas, utrinque adiuta, in finem a Deo praestitutum promoveatur. Iam vero Ecclesia Statum politicum iuvat informando civium mores, reverentiam et observantiam iurium inculcando, iubendo obedientiam erga legitimam auctoritatem, ad omnem virtutem et ordinis moralis incrementum et custodiam cohortando. Status vero politicus ex parte sua Ecclesiae opitulabitur, eius iuribus tutelam impertiendo; vi adversarios et impios, qui Ecclesiae ministerium impediunt, reprimendo; sternendo viam et media suppeditando, quibus Ecclesia facile et expedite salutiferam suam actionem exercere possit. Sic rem sapienter intelligebat gloriosissimus ille imperator, Carolus magnus, qui se ita suis legibus inscribebat: *Karolus Dei gratia rex, devotus sanctae Ecclesiae defensor, atque adiutor in omnibus apostolicae Sedis* (1).

136. Propositio 4ª. *Licet Status politicus in suo ordine, rerum mere temporalium, independens sit ab Ecclesia, ei tamen absolute subordinatur.*

Prob. Quod, ut Ecclesia a Statu politico, sic etiam Status politicus ab Ecclesia in suo ordine sit independens; in perspicuis sane est. Utrinque enim societas efformatur cum distincto fine, distincta origine, distincta potestate, distinctis iuribus. Status enim politicus a Deo procedit vi naturae, sub forma a factis humanis determinata; praesidia respicit materialia, quibus egemus pro hac vita; actionum tantum externarum confiniis continetur; facultatem habet circa ea dumtaxat, quae ad terrenam felicitatem sociorum conferunt. Ex opposito Ecclesia a Deo dimanat in ordine supernaturali, sub forma ab ipso Christo determinata; immediate ab uno Deo repetit potestatem, quae Petro tantum et Apostolis eorumque successoribus collata est; pro fine habet Dei gloriam et salutem animarum; ad actiones non modo

(1) Caroli Magni, *Capitularia* etc. Vide editionem Migne: *Saeculum Nonum, Carolini Scriptores,* tomus primus.

externas sed etiam internas se porrigit, ac virtute pollet efficiendi quidquid ad cultum Dei et sanctificationem animarum necessarium aut etiam opportunum sit. Hinc ut Ecclesia sibi vindicat potestatem, qua in circulo propriae activitatis libere operetur; sic etiam Status politicus in propriae efficientiae gyro liberum exercitium suae potestatis, quae praepediri non debeat, iure sibi adsciscit. Homines vero singuli, sub diverso respectu, utrique subiiciuntur; et quoad negotia temporalia legi et regimini civili, quoad spiritualia legibus et regimini Ecclesiae obediunt.

Quod vero absoluta consideratione Status politicus debeat Ecclesiae subordinari, manifestissime patet. Nam ordo societatum inter se est, sicut ordo finium, quibus intendunt. *Societates sunt, ut fines.* Atqui ordo inter finem Ecclesiae et finem Societatis politicae est, ut hic illi subordinatus sit: nam felicitas temporalis subordinatur felicitati aeternae, et vita praesens se habet ad futuram ut medium ad finem. Ergo ordo inter societatem politicam et Ecclesiam est, ut illa huic subordinetur.

Hinc si forte iura utriusque societatis confligant aliquando inter se, ius Ecclesiae praevaleat oportet; secus subordinatio, quae probata est, everteretur. Idem dicendum est de utilitatibus, quae certe ab ordine finium et societatum, ad quas referuntur, normam accipiunt. Ex quo aperte consequitur ut non Ecclesia Statui politico, sed Status politicus Ecclesiae conformare se debeat. Non enim inferior superiori, sed viceversa superior inferiori praestat; nec bona corporea bonis spiritualibus, sed e contrario bona spiritualia bonis corporeis dant legem.

Qua in re nihil iniquius concipi potest simulatione illa Regalistarum, qui sub specie tuendi Ecclesiam eiusque iuribus advigilandi, in res spirituales sacrilegam manum iniiciunt, sacri ministerii exercitium illaqueant, ecclesiasticam potestatem ex parte saltem sibi submittunt, eiusque detrahunt iuribus. Hac tutela et favore melius esset apertum odium et oppugnatio manifesta; sic enim damno non adderetur irrisio, et facilior esset ratio se defendendi. Meminerint politici hac in re verba illa Ambrosii: « Noli te gravare, Imperator, ut putes te in ea, quae divina sunt, *imperiale aliquod ius* habere, noli te extollere; sed, si vis divinitus imperare, esto Deo subditus, sicut scriptum est, *quae Dei Deo, quae Caesaris Caesari.* Ad imperatorem palatia pertinent, ad Sacerdotem Ecclesia; publicorum tibi moenium ius commissum est, non sacrorum (1). »

(1) *Epist.* 14, alias 33, ad Marcellinum.

Hinc prorsus excluditur, tamquam vera usurpatio, pessima illa consuetudo, quae *regium placet* appellatur; vi cuius *Constitutiones, Brevia,* aut *Bullae* Summorum Pontificum, immo etiam alicubi ipsae litterae pastorales Episcoporum publicari aut observari vetantur, sine civilis magistratus permissione. Id apertam laesionem includit iurium Ecclesiae. Etenim, si Ecclesia, independenter ab auctoritate civili, ius habet ferendi leges; profecto independenter ab auctoritate civili ius habet eas promulgandi. Itemque si Ecclesia independenter a potestate civili ius habet pascendi gregem; profecto independenter ab auctoritate civili ius habet imbuendi fideles salutari doctrina, quae gregis Christi est pabulum. Praeterea civilis potestas illa sua usurpatione leges Ecclesiae sibi subiicit; quatenus eas irritas facit hoc ipso, quod independenter a se in vulgus edi aut observari prohibet. Id autem non modo ordinem subiectionis utriusque societatis prorsus invertit, sed etiam ecclesiasticae potestatis independentiam et libertatem plane pessumdat.

Solvuntur difficultates.

137. *Obiic.* I. Ecclesia est in Statu, non Status in Ecclesia. Ergo Ecclesia Statui subiicitur; contentum enim subiicitur continenti.

R. *Dist. ant:* Ecclesiae est in Statu ut pars est in toto, *nego;* ut forma est in materia, et, distinctius, ut anima est in corpore, *transeat. Nego consequens;* et ad rationem additam, *dist:* Contentum ut pars, subiicitur continenti, *conc;* contentum ut forma, *nego.*

Etiamsi concederetur quod obiiciunt adversarii, Ecclesiam esse in Statu et non viceversa; tamen nullo modo sequeretur, quod ipsi inferunt, sed potius sequeretur oppositum. Nam Ecclesia esset in Statu non ut pars in toto, quemadmodum dici potest de societatibus inferioribus eiusdem ordinis civilis, prout est provincia vel municipium respectu totius reipublicae. Sed esset in Statu quemadmodum forma est in materia, quam perficit; vel etiam, ut distinctius loquar, esset in Statu quemadmodum anima est in corpore, quod informat. Quis autem dicet animam subiici corpori, et non potius corpus animae? Ad rem S. Thomas: « Saecularis potestas subditur spirituali, sicut corpus animae; et ideo non est usurpatum iudicium si spiritualis Praelatus se intromittat de temporalibus, quantum ad ea in quibus subditur ei saecularis potestas (1). »

(1) *Summa th.* 2^{a}, 2^{ae} q. LX, a. 6 ad 3.

Verum propositio illa, in consideratione *relativa* est manca; in consideratione *absoluta* est prorsus falsa. Nam *relative* sic Ecclesia est in Statu, ut etiam Status sit in Ecclesia. Ecclesia enim est in Statu quoad negotia temporalia, quae legibus civilibus temperantur; contra Status est in Ecclesia quoad negotia spiritualia, quae legibus Ecclesiae subiiciuntur. At in sensu *absoluto*, Status esse in Ecclesia, non Ecclesia esse in Statu dicenda est. Ecclesia enim altiorem amplioremque finem respicit, et magis extenditur, quam Status; siquidem totum orbem complectitur, et ad finem supremum atque universalem hominis dirigit actione sua. Iamvero finis inferior altiori subest, et societas arctior ab ampliore comprehenditur.

Nec vero dici potest Ecclesia dividi in diversas Ecclesias, prout societas civilis in diversos Status dispescitur. Nam Ecclesia maximae universalitati maximam etiam unitatem adiungit; et eadem omnino est in singulis regionibus, ubi viget: *Fiet unum ovile et unus Pastor* (1). Tum etiam minime cogitandum est Ecclesiam veluti in Statum ingredi, cum potius Status omnes in Ecclesiam ingrediantur. Exstat enim institutione divina haec magna societas spiritualis, quae omnes gentes invitat atque ad se vocat; gentes vero, cum illi vocationi respondent, in ipsam intrant, ut flumina intrant in mare.

Obiic. II. Si Ecclesia nullo modo subditur societati politicae, sed potius viceversa; externa potestas, nimirum Pontifex Romanus, in nationem hanc vel illam imperium exercebit. Id vero rationi adversatur, et civilem independentiam destruit. Ergo etc.

R. *Nego maiorem.* Nam potestas supremi Pontificis nemini fidelium externa est, sed maxime interna. Pontifex enim est Pastor universalis gregis Christi et vere Princeps spiritualis, cui omnes, qui christiano nomine gloriantur, subiecti sunt. Eius proinde auctoritas singulis fidelibus magis interna est, quam potestas civilis; siquidem ad hominem magis animus pertinet, quam corpus, ac magis interest aeterna salus, quam felicitas temporaria. Unde si Status aliquis politicus potestatem Pontificis sibi externam appellat, hoc ipso se ab Ecclesia seiunctum esse fatetur, atque inter oves Christi minime adnumerari.

Obiic. III. Concordia et subordinatio societatis politicae respectu Ecclesiae, supponit omnes cives, vel saltem fere omnes, catholicae religioni adhaerere. Id vero quandoque non accidit. Tunc non aliud superest, nisi ut Ecclesia separetur a Statu politico, et cultuum libertas concedatur.

(1) IOAN. X, 16.

R. Fatemur contingere posse, ut non aliud remedium suppetat in nonnullis societatibus, quae ex hominibus multiplices et contrarios cultus profitentibus coalescunt, quam diversorum cultuum tolerantia aut etiam libertas. Verum id non ex ordine, sed ex ordinis carentia provenit. Imperfecta enim et caligans conditio, qua respectu religiosae veritatis societates illae afficiuntur, valde prohibet quominus in debita relatione quoad Ecclesiam se constituant; idque ad earumdem imperfectionem et ruditatem pertinet. Defectu enim convenientiae laborant, atque ideo naturam ordinatae societatis non rite attingunt; quemadmodum non rite attingit naturam hominis is, qui sensibilitatem sine respectu ad intelligentiam, et corpus sine relatione ad animam perficiendum sibi proponit. Vera igitur doctrina illa est, quae utramque societatem sic distinguit, ut tamen non separet nec distrahat, sed harmonice ordinet inter se; quemadmodum harmonice ordinari postulat in nobis corpus cum anima, vita praesens cum futura, mutuae relationes hominum cum relationibus ad Deum.

Obiic. IV. Christus dixit in Evangelio: *Regnum meum non est de hoc mundo*. His ergo verbis prohibuit, quominus Ecclesia dominationem politicam possideret. Itemque repugnat ordini rerum ut potestas religiosa cum politica confundatur. Id vero fiet, si eadem persona ornetur utraque potestate. Saltem timendum est in eo casu, ne prior in instrumentum alterius convertatur.

R. Quoad primum argumentum, *conc. ant.* et *nego consequens;* quoad secundum, *conc. maiorem,* et *nego minorem.*

Christus in illo loco loquitur de Ecclesia, quae eius proprie regnum est, et quae divinam non humanam habet originem. Ex eo autem, quod Ecclesia sit regnum divinitus institutum, non sequitur non posse supremum Pontificem regnum etiam terrenum sibi adiungere. Immo potius sequitur oppositum. Nam ut regnum Christi seu Ecclesia servetur et operetur iuxta naturam propriae originis, necesse est ut eius supremum Caput ac Motor a nulla potestate huius saeculi dependeat, ac proinde sit princeps temporalis in loco ubi sedem habet, et ex quo motum imprimit toti moli huius divinae societatis. Quare non immerito haec formula sanciri posset: Quia regnum Christi non est de hoc mundo, necesse est ut eius Vicarius regnum habeat in hoc mundo. Nimirum ex independentia Sacerdotii christiani a saeculo, sequitur independentia civilis summi Pontificis; quae in praesenti ordine rerum obtineri aliter nequit, nisi per principatum politicum.

Quod vero utraque potestas eamdem personam informet, id nequaquam importat unius potestatis cum altera confusionem; sicut non

confunditur auctoritas paterna cum regia, ex eo quia idem homo sit pater et rex. Aliud est coniunctio, aliud confusio. Optime possunt duo inter se coniungi, quin ullo modo confundantur, ut accidit de anima et corpore, quae licet in eodem homine copulata, tamen distincta permanent. Periculum autem illud, quod timet obiectio, nimirum ne religio convertatur in instrumentum scopi politici, tunc haberetur, si Pontifex ideo esset Pontifex quia est rex. Tunc enim auctoritas religiosa conciperetur ut adiunctum quoddam potestatis politicae, quemadmodum contingit in Anglia et Russia, ubi princeps, quia princeps est, ius supremum in religione temperanda sibi arrogat. Ad nequaquam viget respectu Romani Pontificis, in quo res viceversa se habet: nimirum Pontifex, quia est Pontifex, ideo est rex. Unde potius regia potestas concipitur in eo ut talis, quae tanquam instrumentum religiosae potestati deserviat. Id vero non praeposterum, sed iuxta ordinem naturae est.

Obiic. V. Princeps temporalis habet ius vitae et necis et est supremus iudex in societate quoad causas capitales. Id vero incongruum est ut attribuatur Christi Vicario.

R. *Concedo maiorem*, et *nego minorem*.

Nulla est ratio cur incongruum dicatur Christi Vicario, quod non incongruum est ipsi Christo; qui certe est *iudex vivorum et mortuorum,* et impios in die iudicii damnabit morte aeterna, quae longe peior est morte temporali. Poena capitis in nocentem est actus iustitiae; iustitia autem, ut nobilissima virtus, non dedecet Pontificem, sicut non dedecet Deum, cuius immo attributum quoddam est praecipuum.

Obiic. VI. *Regium placet* ius quoddam est necessarium in societate. Nam auctoritas religiosa posset aliquid imperare nocivum bono civili; ac proinde antequam eius iussa promulgentur, debet auctoritas civilis examinare quid contineant.

R. *Nego assertum* et rationem additam.

Pari modo, immo congruentius, quis argumento adversarii uti posset ad introducendum *placet pontificium,* respectu legum et ordinationum civilis magistratus. Nam is imperare posset aliquid nocivum religioni, ac proinde antequam eius iussa promulgentur, deberet auctoritas religiosa examinare quid contineant. Immo quoniam civiles ordinationes iubere possunt aliquid nocivum ordini domestico, omnibus patribusfamilias concedendum esset *placet* quoddam *domesticum.* Nescio utrum arrideant Regalistis huiusmodi illationes, quae tamen necessario sequuntur ex forma ratiocinandi, quam adhibent.

Possibilitas igitur erroris aut abusus non destruit ius auctoritatis

cuiuspiam, nec facultatem tribuit subditis examinandi eius mandata, antequam publicentur; secus omnis ordo subiectionis subverteretur. Iamvero respectu Pontificis aut Episcoporum non modo cives sed principes etiam et tota societas in subditorum numero habentur. Non igitur ius ullum vindicare sibi possunt praepediendi eorum ordinationes; sed tantum, si forte contingat ut aliquid praescribatur nocivum bono civili (quod fere impossibile videtur), poterit civilis potestas postulatione uti apud Episcopum vel Pontificem. Atque id sufficiens est ad cavendum malum, quod oggeritur, quatenus legitimus superior, nempe Episcopus aut Pontifex, sic admonitus et re melius perpensa, videre poterit, iuxta negotium de quo agitur, quodnam temperamentum afferendum sit, si aequa appareat postulatio.

FINIS IURIS SOCIALIS.

PARS TERTIA

IUS INTERNATIONALE SEU GENTIUM

INTRODUCTIO

Principium socialitatis, quo homines imbuuntur, non sola civitate aut natione se cohibet; sed, contendens ulterius, ad universalem quamdam consociationem inclinat, qua, non iam personae individuae cum individuis aut familiae cum familiis, sed regna ipsa et populi invicem colligentur. Hac universali societate forma ultima exhibetur humani ordinis; qui, ut naturae plene consentiat, homines non modo aliquos inter se, sed omnes, quotquot terram incolunt, quoad operationem devincit, quemadmodum similitudo specifica eos iam ante quoad naturam copulavit. Nec, nisi postquam ad societatem eiusmodi ventum erit, incitamentum naturae cessabit; quae ut homines singulares ad societatem domesticam, atque hanc ad civilem impellit, sic ipsas civiles societates ad novam eamque latissimam et maxime praestantem iunctionem promovet, ut mutuis implendis officiis finem proprium naturae rationalis copiosius assequantur.

Hinc ius exsurgit internationale, quod relationibus respondet inter gentem unam et alteram, et cuius principia in hac postrema iuris socialis parte breviter explicabimus (1). Sed ante perspicuitatis gratia eius notio distinctius tradenda est.

Age iam de iure gentium sic nonnulli disseruerunt, ut opinari viderentur illud a voluntate populorum, rebus exigentibus, derivatum esse. In hoc numero non immerito collocatur Grotius, qui in prolegomenis sui operis de eo iure sic loquitur: « Sed sicut cuiusque

(1) Vox *gens* aut *natio* etymologice exprimit multitudinem hominum ab uno stipite generatione derivatam. Sic Hebraei dicuntur constituere gentem unam aut nationem unam, licet per totum orbem dispersi. Sed *iuridice* (quo sensu hic eam sumimus) adhibetur ad significandum populum, qui civilem societatem efformet, ab alia independentem.

civitatis iura utilitatem suae civitatis respiciunt, ita inter civitates aut omnes aut plerasque ex consensu iura quaedam nasci potuerunt et nata apparent, quae utilitatem respicerent non coetuum singulorum, sed magnae illius universitatis; et hoc ius est quod gentium dicitur, quoties id nomen a iure naturali distinguimus (1). » Et inferius de partitione iuris disserens, ius gentium ad illud, quod ex voluntate originem ducit, revocat, atque ita definit: *Quod gentium omnium aut multarum voluntate vim obligandi accepit* (2). At licet inter varias gentes iura nonnulla nasci possint vi pactionum aut foederum, quae forte iungantur; haec tamen non ius gentium absolute dictum, sed voluntarium et positivum constituunt. Quare cum pacta nonnisi paciscentes obligent, ius eiusmodi internationale positivum eas tantum nationes devincit, quae ad paciscendum inter se convenerunt. At vero, cum pactionibus eiusmodi relationes naturales inter gentes non violari sed confirmari atque applicari debeant; satis liquet ipsis supereminere ius quoddam gentium absolute dictum, quod omnes omnino gentes adstringat, nec a consensu populorum aut voluntate imperantium, sed ab ipsa natura profectum sit. Unde fit, ut universalibus et immutabilibus principiis constet, prout tamen non ad privatos homines, sed ad nationes se mutuo respicientes referuntur (3).

Hinc discrimen elucet, quod inter ipsum et ius tum individuale tum sociale intercedit. Non enim ab iis differt ratione causae, sed tantum ratione subiecti. Eadem enim lex naturae et ordo rerum obiectivus tribus hisce iuribus originem praebet. Subiecta tamen diversa sunt; siquidem in iure individuali respicitur homo individuus, iuxta diversas relationes, quas habet prout persona quaedam est, facto tantum naturae considerato. In iure sociali consideratur coetus hominum stabiliter sociatus, sed quoad relationes dumtaxat internas, quae nimirum vigent vel inter socios se mutuo respicientes, vel inter socios et auctoritatem, a qua societas regitur. At ius internationale populos eorumque rectores contemplatur, quoad relationes externas, seu quae non inter partes eiusdem corporis politici, sed inter diversa politica corpora intercedunt. Quapropter societatem illam supremam respicit, quae plus minusve stabiliter ex omnibus civilibus societatibus efformatur.

(1) *De iure belli et pacis.* Proleg.

(2) *Ibid.* I, § XIV.

(3) Ad rem Vattel: « Le droit des gens n'est originairement autre chose, que le droit de la nature appliqué aux nations. » *Le droit des gens*, t. I, prélim. § V.

Ex his via sternitur ad huius tractatus partitionem innuendam. Nam homo individuus dupliciter ad alios referri potest. Primum, quatenus manu solius naturae cum iis alligatur, atque ideo in statu etiam solivago officiis iustitiae aut beneficentiae adstringitur; deinde, quatenus, societate civili constituta, membrum eiusdem corporis politici una cum aliis efficitur. Consimili fere pacto diversae respublicae aut nationes duplicem considerationem praeseferunt. Primum enim spectari possunt in statu mere nativo, quatenus seorsum cum mutua independentia enascuntur; deinde, quatenus ad societatem unam internationalem stabiliter efformandam impulsu naturae incitantur. Et quoniam eiusmodi propensio ab ipsis positive complenda est, ut effectum sortiatur; oritur hinc ut positivae societatis internationalis constitutio, quamquam naturalis dicatur, propterea quod ordini et propensioni naturae respondet; tamen quoad exsecutionem a voluntate atque a conventione humana dependeat: siquidem ex aequalibus et mutuo independentibus partibus exsurgit. Id suo loco explicabimus; at iam nunc innuere voluimus, ad materiae partitionem proponendam. Postquam enim in statu mutuae independentiae relationes populorum tempore tum pacis tum belli perpenderimus; de positiva illa consociatione gentium in corpus unum internationale dicemus. Quae quidem omnia tribus distinctis capitibus persequemur.

CAPUT PRIMUM

DE GENTIUM RELATIONIBUS IN STATU PACIS.

1. **Quid status pacis.** Pax definitur a S. Augustino: *Tranquillitas ordinis.* Tunc igitur nationes inter se in statu pacis esse dicuntur, cum stabili quiete se mutuo ita respiciunt, quemadmodum ordo requirit, ac proinde ultro officia illa sibi invicem praestant, quae lex naturalis praescribit.

2. **Partitio capitis.** De relationibus igitur dicturi, quae gentes in hoc statu pacis afficiunt, quatuor investigabimus: mutua nationum officia generatim; naturam commercii, quo sibi invicem opitulantur; obligationem foederum, quibus nova onera sibi vicissim imponunt; Ius legationis ad pacem alendam ac dissidiorum pericula removenda.

Articulus I.

De mutuis nationum officiis.

3. **Utilitas tractationis.** Ut observat Vattel, vix fere sperandum est ut faciles aures accommodent voci iuris atque a violentia abstineant, qui viribus praestant, dum ad debiliores opprimendos spe propriae utilitatis pelliciuntur (1). Id potissimum de nationibus verum est. Ut enim funesta quaedam experientia docet, gentes, quae viribus praepollent, vix aut ne vix quidem a proprii imperii limitibus, vicinorum damno, dilatandis temperant, propter solam honestatis laudem; sed facile, si possunt, aliena diripiunt. At non idcirco oleum operamque perdere dicendi sumus, cum de internationali iustitia ac de mutuis humanitatis officiis inter gentes servandis praecepta tradimus. Nimis enim iniuriosum esset humano generi, ob tristia nonnullorum exempla, de moribus desperare, ac nihil valituras ducere naturae praeceptiones, adversus cupiditatum irritamenta. Ceterum, quidquid sit, semper consultum erit atque utile, ea quae a natura et ordine praescribuntur, patefacere et inculcare, ut harum legum violatores communi saltem vituperatione plectantur, et, si fieri potest, a gravioribus iniuriis inferendis deterreantur.

4. **Mutua Gentium habitudo.** Ut singuli homines sunt personae physicae, innatis iuribus ornatae, et in hoc aequales inter se; sic corpora politica, mutuo independentia, personae sunt morales, quae vicissim aequiparantur respectu iurium, ex hac personalitate emergentium; neque in hoc ulla discriminis ratio desumi potest ex maiori numero sociorum aut amplitudine potentiae aut divitiarum copia. Ut enim pusillus homo et fere omnium egenus aut imbellis viribus, non minus homo est, quam dives ac viribus et ingenio praestans; sic respublica, utcumque angustis conclusa limitibus, aut rudis et rerum penuria laborans, aeque societas independens est, ac regnum utcumque potens et vastum et maiore gradu cultus civilis ornatum. Eiusmodi autem aequalitas, ut quisque videt, ex specifica identitate naturae dimanat, ac proinde in iuribus cernitur, quae ab essentia ipsa societatis proficiscuntur. Haec certe iura pro quavis societate eumdem habent titulum idemque fundamentum, nempe naturam hominis et factum consociationis politicae.

(1) *Le droit des gens*, t. I, liv. II, ch. 1.

Quod si non de iuribus sermo est, quae ex ipsa natura societatis oriuntur, sed de iis quae in facto aliquo fundantur, respectu cuius singulae societates differunt inter se; haec non aequalitatem offerunt, sed discrepantiam; et aequalia dici possunt in hoc tantum sensu, quatenus aeque reverentiam et observantiam ab aliis reposcunt.

5. **Fundamentum officiorum, quibus Gens Genti adstringitur.** Officia hominis erga alios, sunt vel iustitiae vel beneficentiae, seu vel iuridica vel pure moralia; utrorumque autem fundamentum est amor, quo alter alteri vi naturae devincitur. Idem cum proportione dicendum est de Gentibus. Si enim natura individuos homines hac lege adstrinxit, ut se vicissim diligant, et nemo alteri faciat, quod sibi non vult fieri; id maxime verum est de integris nationibus. His enim homo continetur magis auctus; non modo ratione multitudinis, verum etiam ratione status nobilioris, et naturae magis excultae. Quare, vividior naturae propensio et maior ordinis exigentia in iis explicetur oportet.

In hoc tamen est differentia, quod amor, quo ceteros homines seorsum diligimus, cum amore, quem nobis debemus, componi postulat; at amor, quo singulae gentes alias prosequi adstringuntur, conciliandus est cum amore, quem unaquaeque debet non modo sibi, sed etiam sociis, unde constat. Ex quo fit ut norma aliquantum varietur. Saepe enim quod persona individua cum laude praestare potest, si suam utilitatem propter alterius utilitatem posthabeat, ac privatum detrimentum incurrat, ut alteri benefaciat; id vitiosum est rectoribus populorum, qui nunquam possunt utilitatem gentis alienae utilitati gentis propriae anteponere, nisi haec sponte consentiat. Qua in re ne excessu aut defectu peccetur, iura et officia comparari debent inter se, iuxta regulas quas alibi indicavimus, ut dignoscatur quodnam vi ordinis ius aut officium in collisione praevaleat.

6. **Officia iuridica.** Quaeque Gens iura alterius sancte revereri, eique nullum detrimentum inferre debet, respectu omnium, quae ad illam utcumque pertinent. Qua de re eodem ferme modo disserendum est, ac de hominibus singularibus. Ut enim quisque, seorsum inspectus, neminem laedere debet, quoad bona tum interna tum externa; idem dicendum est de civilibus societatibus; quae profecto, cum hominibus constent, eidem legi subiiciuntur, quae hominum generi a Deo lata est.

Prohibetur igitur in primis iure naturae ne ulla gens alteri genti propriam independentiam adimat, nisi ius belli id ferat; de quo deinceps loquemur. Gens enim, ut talis, vi independentiae vivit; ac proinde ea spoliari, idem est ac socialem mortem oppetere. Quare qui dilatandi imperii cupiditate innocuas nationes debellant ut suae ditioni sub-

mittant, iure latronibus assimilandi sunt, utcumque militari gloria clarescant. Hoc enim dumtaxat a latronibus differunt, quod in inferenda vi non paucis sociis, sed multitudine stipentur, et artis bellicae regulis utantur. Qua de re festive quidem sed merito pirata Manicas dixisse fertur Alexandro: *Ego, qui navicula praedor, latro reputor; tu, qui praedaris classe, haberis Deus.*

Deinde vetitum est quidquam efficere, quod aliarum gentium perfectioni et tranquillitati opponatur; tum eas aperte aut simulate ad errores ac vitia pellicere, aut intestinas in ipsis fovere discordias et rebelliones.

Tertio, singularum nationum dominium et proprietas reverenda sunt; idque eo magis, quo ius communitatis sanctius est, quam ius hominis individui. Quo loco considerandum est nomine proprietatis nationalis id omne intelligi, quod natio possidet iusto titulo, sive originaria quadam possessione, sive nova iuris adeptione; itemque dominium generale nationis plenum esse et absolutum, ita ut a nullo alterius nationis influxu pendeat. Qua in re dominio privato minime assimilatur, quod limitibus per leges civiles circumscribi potest, et iuri eminenti societatis subest. Et ratio discriminis est, quod homines individui, qui in unum corpus politicum coëunt, totius reipublicae auctoritati subiiciuntur; cum contra nationes, ut supra dixi, aequales sint inter se, et eodem modo se invicem respiciant, quo familiae penitus separatae. Ut igitur familia familiae nequaquam subiicitur in usu et dominio propriarum rerum; sic etiam evenit de singulis nationibus respectu aliarum, a se distinctarum.

Hoc vero non vetat quominus una gens apud alteram bona possideat; at more privatorum, iure nimirum sic restricto et subordinato, quemadmodum bona possident cives eius regionis, in qua bona illa reperiuntur. Nec plane concipi potest ut communi et consueto iure proprietatis gens una apud aliam gentem rem possideat, dominio prorsus independenti. Nam dominium omnino independens cum imperio connectitur et iure supremae potestatis. Quare exerceri uspiam nequit, quin hoc ipso supremum imperium ibidem exerceatur; quod quidem nationi nulli in territorio alterius competere potest.

Atque haec alieni dominii reverentia usque eo extendenda est, ut nulla ratione liceat cuipiam genti actum quemlibet iurisdictionis exercere in regione non sua, aut eius violare confinia ingressu multitudinis armatae, vel etiam inermis sed turmatim et sine localis auctoritatis venia. Tum etiam genti nulli licet alteram gentem dedecoris nota inurere, aut eius famae maculas aspergere. Et quoniam summi imperantes

totam rempublicam repraesentant; iniuria, quae forte ipsis inferatur, tamquam toti societati illata consideranda est. Immo laeditur natio etiamsi vel unum e suis membris in persona aut honore aut rebus iniuste offendatur.

Denique pertinet ad reverentiam iuribus alterius gentis debitam, ut haec in usu propriae libertatis minime impediatur, quoad ea omnia, quae relationibus tum internis tum etiam externis respondent. Quae iura profecto violarentur; si extera natio interno eius regimini et negotiis se immisceret, aut eiusdem commercia et foedera cum aliis liberis nationibus vetare aut etiam moderari vellet, aut controversiae ullius dirimendae iudicium sibi adsciscere. Atque haec quoad officia internationalis iustitia innuisse sufficiat.

7. **Officia beneficentiae seu pure moralia.** Quoad officia beneficentiae, cum non minus nationes, quam homines individui, lege naturae teneantur; ea quae singuli homines inter se, nationes etiam sibi invicem praestare debent. Quare, qui rebuspublicis administrandis assident, non sic propriis civibus consulant, ut dilectionis erga reliquas societates aut universum hominum genus obliviscantur. Ad rem Tullius: « Qui civium rationem dicunt habendam, externorum negant; hi dirimunt communem humani generis societatem: qua sublata, beneficentia, liberalitas, bonitas, iustitia funditus tollitur; quae qui tollunt, etiam adversus Deos immortales impii iudicandi sunt, ab iis enim constitutam inter homines societatem evertunt (1). » Immo vero si civilis societas ad hominem nobilitandum atque perficiendum spectat; ex eius institutione non modo non dissolvuntur mutuae omnium hominum relationes, a natura emergentes, sed potius augescunt et dilatantur. Et quoniam officia, quibus homo homini devincitur, non solum negantia sunt, quatenus prohibent ne alter alteri noceat, verum etiam sunt affirmantia, quatenus ut aliis benefaciamus imperant; haec fortiori iure inter diversas et distinctas gentes vigeant necesse est. Non modo enim in iis vividius potentiusque humana natura relucet; verum etiam iunctione, qua constant, pluribus abundant praesidiis, quam homines separati; atque ideo officiis eiusmodi longe melius satisfacere possunt.

Eorum autem officiorum exhibitio hac praeceptione regitur: ut quaeque gens aliarum gentium salutem et felicitatem amet procuretque. Subauditur tamen conditio: ne sic officiis, quibus erga seipsam adstringitur, noceat. Cum enim quaeque societas arctissima quadam

(1) *De officiis*, l. III, c. V.

obligatione teneatur prospiciendi bono sociorum, quibus coalescit; nequit profecto his detrimentum inferre, ut bene de aliis mereatur; modo detrimentum hoc non sit tam leve, et bonum, quod aliis affertur, non sit tam praestans, ut recta ratio hoc illi anteponendum suadeat. At, excepto hoc casu, regula generalis illa est, quam innuimus. Quamquam enim homo individuus, qui suimetipsius est dominus, possit cum magna laude iacturam bonorum et vitae etiam facere, ut aliis opituletur (1); id tamen in personam moralem societatis transferri nequit, nisi explicitus sociorum consensus accedat. Quod si consensus hic desit; nefas est populorum rectoribus, cives, quorum incolumitati consulere debent, ad grave detrimentum subeundum cogere, ut aliis gratificentur; cum boni socialis non sint domini sed curatores, nec heroicae virtutis exercitium a subditis exigere possint.

Hinc generatim limites beneficentiae erga alias gentes, ab officiis prospicendi bono propriae nationis sumendi sunt. Quoties igitur huius iactura timenda non est, debet profecto natio quaevis alteri opitulari, quae forte gravi aliqua indigentia vel calamitate prematur, etiamsi leve aliquod incommodum aut periculum subitura sit. Hinc si quando intercidat ut gens contermina intestino et civili bello laceretur, ita ut ad certum interitum ruat, aut eam iniuste praepotens hostis invadat; internationalis caritas iubet ut vicinae gentes, eo modo quo possunt, opem ferant, ipsamque e periculo eripiant; praesertim si gens, quae aggressionem patitur, auxilium illud imploret. Quod dum faciunt, sibi etiam consulunt; malum enim vicinorum nequit ita se cohibere, ut in alios deinde non propagetur. Quod valet contra ineptum illud principium de *non interventu,* quod nonnulli iuris naturalis curruptores, invita natura, obtrudere satagunt. Huiusmodi principium, rationi plane repugnans, damnatum est Pontificio oraculo his verbis: « Abstinere non possumus quin, praeter alia, deploremus funestum ac perniciosum principium, quod vocant *de non interventu*, a quibusdam Guberniis haud ita pridem, ceteris tolerantibus, proclamatum, et adhibitum etiam cum de iniusta alicuius Gubernii contra aliud aggressione agatur; ita ut quaedam veluti impunitas ac licentia impetendi ac diripiendi aliena

(1) Praeclare Tullius: « Magis est, inquit, secundum naturam pro omnibus gentibus, si fieri possit, conservandis et iuvandis maximos labores molestiasque suscipere, imitantem Herculem illum, quem hominum fama beneficiorum memor, in concilio caelestium collocavit; quam vivere in solitudine non modo sine ullis molestiis, sed etiam in maximis voluptatibus, abundantem omnibus copiis, ut excellas etiam pulcritudine et viribus. Quocirca optimo quisque et splendidissimo ingenio longe illam vitam huic anteponit. » *De offic.* l. III, cap. 5.

iura, proprietates ac ditiones ipsas, contra divinas humanasque leges, sanciri videatur (1). » Damnatio illius falsi principii postmodum inserta est *Syllabo* propositione LXII.

Itemque si finitima natio fame aut pestilentia aut aliis aerumnis laborat; tenentur aliae, quoad possunt, auxiliari, adhibitis cautionibus ne idem aut consimile malum offendant. Praecisis autem hisce periculis, officio semper quaeque societas adstringitur conferendi operam ad ceterarum gentium salutem et prosperitatem et pacem.

Maxime vero necesse est ut perfectionem, quae animum et mores attingit, in aliis augeant, sive opera, sive exemplo, sive etiam prudenti consilio. Tum ut amicitias exerceant reciprocas; nec committant ut sua culpa pax defervescat, aut aliquid pâtretur a sociis, quod mutuae concordiae officiat. Immo vero si quando litigium intervenit; illud dirimere studeant legibus potius aequitati et benevolentiae, quam cupiditatis aut ferociae. Atque haec summatim innuisse satis est, cum per se pateant in promtuque sint omnibus.

Tantum observatum volumus eiusmodi officia beneficentiae eorum numero contineri, quae *imperfecta* vocantur, quae postulari quidem, at vi exigi minime possunt. Nam, quod proprium est officiorum imperfectorum, in iis locum habet; nimirum ut denegari possint, quin iustitia proprie dicta laedatur. Sola autem ratio iustitiae ad vim adhibendam tribuit facultatem; siquidem tunc dumtaxat res, de qua agitur, ad alium pertinere dici potest. Excipitur casus extremae vel quasi extremae necessitatis; in qua, proportione servata, valent ea, quae de hominibus singularibus dicta sunt in Iure individuali.

ARTICULUS II.

De commercio.

8. Gentes ad commercia mutuo exercenda inducuntur vi naturae. Non modo propriae utilitatis causa, sed etiam propter auxilium, quod nationes sibi invicem debent, luculenter sequitur ut commercia inter se exerceant; quae generatim in emendis, vendendis, aut permutandis rebus necessariis vel utilibus posita sunt (2). Cum enim natura non

(1) SS. D. N. Pii divina Providentia Papae IX. Allocutio habita in Consistorio secreto, die XXVIII Septembris MDCCCLX.

(2) Hinc apparet *commercii* notionem magis patere, quam *negotiationis*. Etsi enim quaevis emptio et venditio soleat *improprie* dici *negotiatio;* tamen *proprie* negotiatio in ea emptione tantum et venditione consistit, qua res *empta* sine ulla sui mutatione, *carius venditur*, ad lucrum faciendum. Per se mala non est; immo in humana societate est prorsus necessaria; sed valde indiget ut honestatis legibus gubernetur, ne in avaritiam et quandoque etiam iniustitiam degeneret.

omnia ubique florescere, sed alibi fruges, alibi pecora, alibi metalla, atque ita de aliis, abundare voluerit; ostendisse videtur se mutuam quamdam ex hac parte iunctionem gentium optasse. Immo vero hac bonorum discrepantia gentes omnes vicissim inter se subiectas esse voluit; siquidem indigentiae, quae inde enascuntur, mutuae sunt atque omnes generatim afficiunt: qui autem eget, ei, qui abundat, fit obnoxius. Sic natura gentem unam ad communicandum cum alia ordinavit, atque ad benevolentiae exercitium vi etiam propriae utilitatis adegit.

9. **Commercia per se favent culturae morali.** Nec vero commercium materialibus dumtaxat incrementis, sed moralibus etiam, indirecte saltem, favet. Etenim non modo diversas gentes ita miscet, ut quod genitum alicubi est, id apud omnes natum esse videatur; sed etiam scientiae amplificandae ac moribus temperandis debitaque lenitate donandis non parum confert. Valde enim intellectum amplificat propter varietatem et copiam obiectorum, quae respicit; propter distantium locorum inspectionem, ad quae terra marique homines, mercium permutandarum gratia, adducit; propter iuges stimulos, quos menti addit ut nova media excogitentur, quibus mercatura latius exerceatur; propter mutuam communicationem ingeniorum quam inducit, et contactum morum oppositorum, ex quo mutuum temperamentum et maior explicatio virium efflorescit.

Hinc iure observant philosophi maximum culturae nationalis gradum cum commercio connecti; sicut rudissimum vitae genus illud est, quod solo venatu aut piscatu continetur. Inter haec medium locum occupat agricultura et artium mechanicarum usus; ita tamen ut agricultura domesticis et civilibus virtutibus excolendis, artium usus externis vitae ornamentis magis deserviat. Illa enim familias certo loco affigens, vagum vivendi morem excludit ac stabilem permansionem facit; tum etiam cura prospiciendi in posterum solertiaque rerum comparandarum prudentem et providum colonum efficit. Artes vero longe maiorem numerum obiectorum respiciunt, quorum magna pars ab agricultura suppeditatur; neque statis tantum temporibus, sed assidue et continenter exercendae industriae et utilitatis capiendae occasionem et materiam praebent; acuuntque vehementer ingenium desiderio et cura inveniendorum instrumentorum, ac relationum perspiciendarum, quae causas inter et effectus intercedunt.

10. **Respondent iuri imperfecto.** Ineundi commercia obligatio, si extrema vel quasi extrema necessitas excipiatur, imperfecta est seu moralis, non iuridica. Unde eius observatio, excepto casu quem dixi, vi repeti nequaquae potest. Cum enim nationes ita ad aliarum feli-

citatem concurrere teneantur, ut sibi non noceant; earum profecto proprium est iudicium, quo definiatur utrum tot ac talium mercium invectio vel exportatio ipsis conveniat necne. Iudicium enim circa officia, unde quis adstringitur (nisi de iustitia evidenter agatur), ad personam pertinet, quae illis urgetur, nec ab alio usurpari potest, qui nulla in ipsam auctoritate polleat. Cum igitur nationes aequales inter se sint et mutuo independentes, nulli ius competit iudicandi hac in re obligationem alterius. Quare, licet inhumana habenda sit, et a morum honestate discedens ea natio, quae sine legitima causa res, quae apud ipsam abundant, aliis iusto pretio vendere detrectet; tamen eam ad id vi cogere iniustum est. Nihilominus haec obligatio ex imperfecta in perfectam migrare poterit, vel, ut dixi, propter extremam vel quasi extremam necessitatem alterius, vel propter contractum aut pactiones, quae, ut singulares homines, sic etiam nationes, adstringunt severa ratione iustitiae.

Ex his, quae dicta sunt, manifeste consequitur ius esse nationibus libere exercendi commercium prout libet, et apud quascumque alias gentes, quae suas merces cum ipsa commutare consentiant. Quare rationi contradiceret et ius laederet ea natio, quae commercii exercendi facultatem apud aliquam gentem sibi dumtaxat vindicaret, exclusis aliis; nisi id ex peculiari contractu ipsi libere concessum fuerit.

11. **Cautelarum facultas.** Integrum est cuique genti mercium importationem, aut exportationem prohibere, tum pro utraque onera et vectigalia mercatoribus imponere, prout propriae utilitati magis conducere iudicabit. In hoc tamen iustis rationibus et aequitatis legibus duci debet, ne ad arbitrium et temere commercio pedicas et impedimenta iniiciat. Mutuae enim benevolentiae officium, quo gentes adstringuntur, profecto poscit ut quaeque, quantum cum propriae felicitatis cura conciliari potest, ad commercium fovendum et sospitandum nitatur, atque idcirco ad eius libertatem promovendam pro virili sua parte conferat. Commercium enim procul dubio magis prosperatur libertatis aura, quam si multiplicatis oneribus coarctetur. Cum autem nationum commercia, propter eamdem physicam legem, qua omnes res humanae moventur, in licentiam facile degenerent; diligenter curandum est, ut libertas, de qua dixi, debitis confiniis teneatur; ne potentiores industria aut divitiis, imbecilliores aut egentiores opprimant. Potissimum vero caveatur oportet, ne nocivae vel periculosae vel mores nimium emollientes et futiles merces importentur, aut necessariae vel utiles plus aequo extrahantur. Quamobrem consulendum est, ne eius praepostero usu societas non emolumentum

sed detrimentum capiat. Atque id opportunis legibus impedire, et commercium intra proprios honestatis et communis utilitatis limites continere, bonum erit, immo etiam necessarium.

Denique, ne plura persequar, quae potius ad politicam Oeconomiam, quam ad ius naturae spectant; quoad impedimenta, quae mercibus alienis importandis opponitur, norma etiam desumenda est a tenore, quem aliae gentes respectu mercium eius nationis servant; siquidem rationi congruit ut quaeque gens severius vel lenius cum iis agat, qui eamdem severitatem vel lenitatem erga ipsam adhibent.

12. **Commercii adiumenta.** Ad fovenda commercia institui solent *Emporia, Nundinae, Portus liberi.* Porro dicitur *Emporium* civitas quaedam, commodis et privilegiis instructa, pro congregandis mercibus cuiusque generis; ad quam proinde se conferant mercatores diversarum provinciarum vel regnorum, ad merces praedictas importandas vel exportandas. Ab Emporiis non differunt *Portus liberi,* nisi quatenus sunt commerciis maritimis destinati. *Nundinae* vero appellantur magni mercatus, non perpetuo, ut in Emporiis, sed statis temporibus celebrandi, quo vendendi emendique gratia fit concursus.

Articulus III.

De foederibus.

13. **Quid foedus.** Pactiones inter diversas gentes, amicitiae aut mutui auxilii aut commerciorum gratia, a publica auctoritate sancitae, *foedera* vel etiam *contractus internationales* vocantur. Haec, ut quisque per se facile videt, duplicem utilitatem important; quatenus nova vi roborant, nempe fidelitatis vinculo, obligationes a natura proficiscentes, et officia imperfecta in perfecta convertunt. Imvero ea pangere ad supremam potestatem pertinet; conventio enim publica, quae videlicet nomine societatis fiat, nonnisi eius propria est, qui socialem operationem moderatur, et rempublicam ut caput repraesentat. Haec autem, ut patens est nonnisi in eos quadrant, qui summa potestate potiuntur, et totius societatis gubernaculo assident. Qui contra tali prerogativa carent, non aliter, nisi ex mandato supremae potestatis, foedus cum aliis gentibus inire possunt. Quod si iniussu supremi imperantis conventum aliquod faciant, id foederis vim non habet, nisi ratihabitio summae potestatis accedat, sed tantum sponsionem quamdam constituit (1). Denique distinguenda sunt foedera,

(1) Sponsionis differentiam a foedere his verbis declarat Grotius: « De foederum et sponsionum discrimine adiri potest Livius lib. IX, ubi recte nos docet foedera

quae, ut dixi, contractus sunt publici, nomine totius societatis et propter eius utilitatem initi, a pactionibus privatis, quae forte fiant a rectoribus populorum, privati emolumenti gratia et nomine dumtaxat proprio. Immo illa ipsa, quae nomine societatis in pactum deducuntur, si transeuntia sint, atque actum quemdam peculiarem respiciant, sine diuturna satis temporis successione; non foedera appellantur, quae durationem semper aliquam includunt, sed generali conventionis aut pactionis nomine designantur.

14. **Leges servandae.** Cum foedera contractus quidam revera sint, quos non personae individuae sed corpora politica inter se paciscuntur; regulis iisdem subsunt, quae pro contractibus generatim a natura dictantur. De his in Iure individuali quantum satis erat disseruimus; attamen, claritatis gratia, aliquid hic speciatim rei, de qua agimus, applicare opportunum erit.

Principio igitur diligenter cavendum est ne obiectum, circa quod foedus versatur, turpe sit aut iniustum; sed omnino requiritur ut re honesta et licita contineatur. Neque id in materiam tantum contractus cadit; sed in finem etiam, ad quem per se spectat, atque in circumstantias, quae finem aut rem praestandam comitantur. Si enim quae ex hoc capite moribus consentanea non sint, irrita faciunt singulorum pacta; fortiori iure vim detrahunt conventis societatum, quarum actiones moratiores esse debent propter maiorem dignitatem personae moralis et collectivae, quae iunctione plurium humanam naturam nobilius repraesentat. Hinc nulla sunt foedera, quae, exempli causa, ad iniquum bellum gerendum fiant, aut quae in certam societatis iniuriam, vel in religionis detrimentum, vel ruinam populorum redundant. Cum enim haec legi naturae adversentur, nullam ex ea vim obligandi in se derivare possunt; obligatio autem nulla concipitur, nisi a natura ratione aliqua enascatur. At, rebus inhonestis exclusis, cetera, de quibus gentes inter se paciscuntur, fideliter sancteque servari debent, etiamsi iacturam aliquam, quae moribus non contradicat, secum afferant. Etenim nihil detestabilius est perfidia sociali, quae non solum alterius partis contrahentis ius laedit, sed communis pacis et concordiae fundamenta diruit. Scelus hac in re omnibus gentibus iniuriam irrogat, ac proinde communi studio plectendum videtur.

esse quae fiant iussu summae potestatis, et in quibus ipse populus irae divinae obstringitur, si minus stetur dictis... Sponsio autem est, ubi hi, qui a potestate summa mandatum eius rei non habent, aliquid promittunt quod illam proprie tangit. » *De iure belli et pacis*, l. 2, c. IV.

15. **Foederum partitio.** Ad foederum partitionem quod attinet, ea dividi possunt sic, ut alia sint quae rem respiciant ad ius naturae iam pertinentem, alia vero quae iuri naturali aliquid adiiciant. Prima etsi obligationem naturae subaudiunt, eam tamen validius confirmant. Haec inter civiles populos inutilia videntur et fortasse alterutri parti iniuriosa. At proficua sunt et quandoque etiam necessaria, quando res agitur cum barbaris gentibus, quae iustitiae legibus erga alienigenas se vix aut ne vix quidem teneri arbitrantur. Posteriora obligationem, quae ante non exstabat, gignunt; et dispesci solent in *aequalia* et *inaequalia,* prout partes contrahentes sibi vicissim spondent res easdem vel saltem aequivalentes, aut una pars se plus praestituram paciscitur, quam receptura sit ab altera.

Est etiam aliud genus foederum inaequalium, cum videlicet respublicae, quae foederantur, non se vicissim aequiparant quoad vires vel dignitatem, sed una alteri anteponitur, ac proinde plus honoris aut iuris sibi adsciscit, servata tamen alterius independentia.

Deinde foedus dispartiri potest in *reale* et *personale*, prout directe et principaliter rempublicam ipsam, aut personam potius principis respiciat. Si enim hoc posterius intercidit; obligatio, quam foedus affert, cum societatem liget vi personae, cui subditur, ea intereunte, dissolvitur. Contrarium accidit, si foedus reale sit. Etenim, cum societatem ipsam per se adstringat, morte principis non desinit, sed successores etiam ad fidem servandam obligat. An vero foedus aliquod putandum sit reale vel personale, id ex verbis, quibus expressum est, et ex circumstantiis et fine potissimum diiudicari debet. Sed optimum erit omnem dubitationis occasionem eripere, aperta rei declaratione, quae in feriendo foedere fiat, ad litigium deinceps declinandum. Animadvertendum tamen est, ipsa foedera realia in perpetua dispesci vel temporaria, et saepe pro peculiari tantum negotio iniri posse.

Atque haec de diversis foederum speciebus delibasse sufficiat. De ritibus vero, quibus celebrari solent, nihil dicimus; cum hac in re nihil determinatum a natura sit, sed omnia a voluntate et usibus populorum pendeant.

16. **De solutione foederum.** Ad foederum solutionem quod attinet, primum dissolvitur foedus per mutuum consensum partium. Nihil enim tam naturale est, quam ut obligatio iisdem causis destruatur, quibus unice gignitur. Quod si una pars tantum a pactione implenda resiliat; liberum manet alteri parti aut infidelem socium ad standum conventis adigere, aut foederi nuntium mittere ac se omni obligatione solutam existimare. Deinde, cessat foedus morte foederati. Unde, si

foedus erat personale, defuncto principe, qui illud iniit, extinguitur; sin fuerit reale, dissolvitur morte civili reipublicae, cum videlicet gens, foedere adstricta, propriam amittit politicam exsistentiam ex eo quod in alterius gentis corpus politicum transfunditur aut eius ditioni subiicitur. Tertio, dissolvitur foedus lapsu temporis, ab eo explicite determinati aut etiam implicite. Postremo cessat propter absolutam et perpetuam impotentiam; cum videlicet alterutra pars rem pactam sine sua culpa implere non potest, nec spes apparet quod deinceps possit.

Articulus IV.

De iure legationis.

17. **Hoc ius oritur a natura.** Nationes, ut saepe dictum est, officio teneantur sibi invicem opitulandi, ac fovendi mutuam dilectionem, ad quam naturae cognatio gentes omnes adstringit. Hinc consequitur ius communicandi inter se, et officium non declinandi media, sine quibus eiusmodi communicationes et mutuae amicitiae exerceri non possent.

Immo etiam ne tempore quidem belli haec naturae cessat obligatio; siquidem non ad dissidendum inter se, sed ad pacem et concordiam alendam gentes naturaliter ordinantur. Unde quodcumque sit litigium, quo forte disceptent; patens via semper manere debet ad litem pacifice dirimendam atque ad veterem renovandam amicitiam. Utraque autem ratio luculenter evincit ius mittendi legatos aut internuncios, tum officium eos admittendi eorumque postulationibus auscultandi. Nam qui ius habet aut officium prosequendi finem, ius etiam habet adhibendi media, quae ad finem obtinendum sunt necessaria. Iamvero nationes earumque rectores, cum eiusmodi communicationes immediate per se exercere nequeant, aliquos seligant necesse est catos scientesque viros, quibus tantum delegent munus, et qui proinde apud gentem, ad quam mittuntur, propriam nationem aut principem repraesentent.

18. **Diversae Legatorum species.** Mos et consuetudo gentium varios Legatorum ordines distinxit, quibus diversa munia, diversas praerogativas, diversum repraesentationis modum attribuit. Unde factum est ut diversis etiam nominibus designarentur. Alii enim appellantur *Oratores*, aut *Ministri plenipotentiarii*, alii *Negotiatores*, aut *Internuntii*, et ita porro. Itemque alii sunt ordinarii et stabiliter residentes apud gentem ad quam mittuntur, alii extraordinarii et ad tempus pro aliquo peculiarii negotio. Haec et similia non a natura sed a positivo iure Gentium determinata sunt, et mutationi ac varie-

tati subiacent. Adverte tamen ad hoc genus Legatorum proprie non pertinere illos, qui *Consules* nominantur. Hi enim constitui solent, apud amicas gentes, ut custodes dumtaxat iurium et privilegiorum mercaturae, atque ut iudices litium quae forte insurgant inter mercatores suae nationis. Nihilominus his etiam quandoque, propter necessitatem, aliqua diplomatica repraesentio adscribitur.

19. **Legatorum officia.** Praeter fidelitatem, quam sancte servare debent erga propriam nationem a qua mandatum accipiunt, hoc praecipuum est et veluti caput ceterorum officiorum, ut Legatus non aliter se consideret, nisi tamquam organum quoddam internationale pro mutua utriusque gentis communicatione et concordia. Hinc adstringitur nihil efficere, quod reciprocae paci et amicitiae adversetur, aut iustae querimoniae occasionem praebeat; sed potius omni nisu curaturus est, ut mutuus amor iugitur augescat, et utrinque non impedimenta politicae felicitatis sed adiumenta et praesidia suppeditentur. Natura enim non propter privatam unius gentis utilitatem, sed propter commune bonum nationum et mutuum earumdem auxilium, eiusmodi societatem et communicationem intendit. Quem mutuae benevolentiae finem prae oculis semper habebit is, qui gentem aliquam apud alias gentes repraesentat; secus muneri suo deesset, nec tantum aliis iniuriam inferret, verum etiam propriam nationem veluti proderet, eiusque dignitati et gloriae maculam aspergeret. Quod sedulo cogitare debent ii, qui opinionis errore autumant munus suum satis impleri, si iura et honorem propriae genti debitum diligenter exquirant, eiusque utilitati unice promovendae intendant. Id quidem studiose curandum est; verum ita, ut aliis etiam prospiciatur, et cura boni privati unius gentis cum utilitate alterius, immo cum communi omnium hominum emolumento, optime concilietur; secus gentium benevolentia in teterrimum et ignominiosum egoismum converteretur.

20. **Legatorum inviolabilitas et independentia.** Si Legatus instrumentum est mutuae communicationis; procul dubio facultatem habere debet libere manifestandi sensa, quae nationi, ad quam mittitur, patefacienda suscepit; tum rescribendi responsa, quae dantur, ac novas instructiones postulandi. Hac in re impediri minime potest, quin proprio munere destituatur. Quare eius persona inviolabilis omnino esse debet; secus, si vim pati posset, facile a suis functionibus fideliter implendis deterreretur.

Hinc sequitur ut iurisdictioni gentis, ad quam mittitur, non subiiciatur. Quod insuper manifeste exigitur a charactere repraesentativo, quo ornatur; vi cuius vicem gerit proprii Principis vel propriae

nationis. Hinc enim efficitur ut respectu commissi muneris pro eadem persona gentis, quam repraesentat, habendus sit. Eius igitur independentiam participare debet, et ditioni alterius, cui illa non subest, submitti nequit.

Id vero non vetat quominus, si aperte hostilem animum exhibeat ac nefario conatu perniciem gentis, apud quam moratur, meditetur; re comperta, reprimi possit atque etiam civitate eiici. Immo, iure tantum naturae spectato, nihil prohibere videtur quominus, ob evidens crimen, poena etiam merita plectatur. Sed ad occasionem violentiae vitandam et legatorum libertatem melius asserendam, consentaneum fuit ut eiusmodi poena a proprio Principe, cui legatus subiicitur, infligenda relinqueretur. Generatim in hac materia moribus cultarum gentium standum est; quae ius hoc naturae suis positivis legibus aut moribus emollire ac temperare consueverunt, propter commune bonum tutandum, quod maxime ex inviolabilitate Legatorum pendet. Horum laesio maximum crimen est internationale, quod omnium gentium relationes in discrimen adducit.

CAPUT SECUNDUM

DE RELATIONIBUS NATIONUM IN STATU BELLI

21. **Quid nomine belli.** Consensus et concordia nationum, ex tranquillitate ordinis et mutuorum officiorum observantia enascens, vitio humanae voluntatis interrumpi quandoque potest et graviter perturbari. Tunc ut redintegretur atque ab ulteriori damno defendatur, omni nisu curandum est. Sed contingit aliquando ut haec ordinis redintegratio obtineri aliter nequeat, nisi armorum vi; qua, protervia iniquae gentis retusa, id, quod ordo poscit, vindicetur. Hinc oritur bellum; quod a Grotio dicitur: *Status nationum per vim certantium, qua tales sunt* (1). Quae descriptio a belli iustitia vel iniustitia cogitationem abstrahit, cum generalis sit et rem inferius definiendam non complectatur. Quod ipse auctor declarat his verbis: « Iustitiam in definitione non includo, quia hoc ipsum hic quaerimus, sitne aliquod bellum iustum, et quodnam bellum iustum sit. Distingui autem debet id, quod quaeritur, ab eo, de quo quaeritur. »

(1) *De iure belli et pacis*, l. I, c. 1, n. 2.

Articulus I.

De iustitia belli.

22. **Ius belli oritur a natura.** Bellum, per se spectatum, in proprio conceptu, quemadmodum praeclare ait Taparellius, hoc praesefert, ut sit *ordinis violenta defensio* (1). Ius enim cum coactivum sit natura sua, hoc sibi vindicat, ut vi defendi et repeti possit. Nationes igitur, cum necessitas imperat, ad tuenda iura, quibus ornantur, facultatem habent adhibendi vim et arma, adversus nefarios conatus aliarum gentium, a quibus quoad propria iura laeduntur aut iniusta vi lacessuntur. En ius gerendi bellum; quod revera aliud non est quidquam, nisi ius se suaque tuendi et arma armis propulsandi.

Hoc ius nationibus denegari nequit, quemadmodum hominibus etiam seorsum acceptis non denegatur facultas defendendi tum se tum sua ab aliorum violentia, et vim vi repellendi. Immo ius eiusmodi pro nationibus longe validius censendum est; non modo propter praestantiam corporis politici, sed etiam quia ad eius exercitium Rectores nationum saepe ex officio tenentur. Quamquam enim privata persona illatam sibi iniuriam cum laude tolerat (quisque enim virtutis amore iuri suo cedere potest); idem tamen saepe nefas est personae publicae, quae societatis sibi commissae bonum et honorem tueri adstringitur. Huic obligationi persona illa deesset, si societatis, cui praesidet, iura impune laedi pateretur. Ad ea igitur defendenda ac, si violata fuerint, vindicanda obligatur; cumque id quandoque non alia via consequi possit, nisi armis et vi, ad eiusmodi adhibenda media officio urgetur. « Cum cura reipublicae, ait S. Thomas, commissa sit principibus, ad eos pertinet rempublicam civitatis vel regni seu provinciae sibi subditae tueri. Et sicut licite defendunt eam materiali gladio contra interiores perturbationes, dum malefactores puniunt... ita etiam gladio bellico ad eos pertinet rempublicam tueri ab exterioribus hostibus (2). »

23. **Definitio iusti belli.** Sic acceptum bellum, prout nimirum a ratione dictatur, definiri posset: *Status nationis cum natione per vim certantis, gratia tuendi iuris.* Dicitur *status*, quia durationem quamdam includit, nec ad actualem tantum conflictum armorum refertur, sed ad tempus etiam quod pugnam praecedit aut sequitur, donec hostilis

(1) *Saggio teoretico di natural diritto*, Diss. VI, c. 4, a. 1.
(2) *Summa th.* 2ª 2ªᵉ q. XL, a. 1.

animus deponatur, pace contracta. Nam in hoc *bellum* differt a *praelio*, quod, ut advertit Servius, bellum sit tempus omne, quo praeparatur aliquid pugnae necessarium, vel quo pugna geritur; praelium autem dicatur conflictus ipse bellorum (1). Additur *nationis cum natione*, ut innuatur subiectum, ad quod pertinet, et terminus, quem respicit. Contentio enim inter privatos, etiamsi per vim fiat, bellum non dicitur; privati autem, qui cum natione, legitime constituta, propria tantum auctoritate dimicant, etiamsi multitudine coalescant, non bellantibus sed aut rebellibus aut latronibus assimilantur. Verba illa *iuris tuendi gratia* finem innuunt, ad quem bellum per se spectare debet, ut legitimum sit et naturae consentaneum. Denique dicitur *per vim certantis*, ut distinguatur bellum a contentione non violenta, quae disceptando fiat. Cum enim duplex sit concertandi genus, alterum per disceptationem, alterum per vim; non superiore sed posteriore bellum constituitur.

24. **Bellorum diversae species.** Bellum dispesci potest primo in *offensivum* et *defensivum*. Nam licet, ad rem quod pertinet, bellum iustum semper defensivum dici posset, quatenus adhibeantur arma ut proprium ius defendatur; nihilominus cum vis opponi possit vel ad invasionem hostium repellendam, vel ad illatam iniuriam ulciscendam; si primum contingat, bellum dici solet defensivum, si alterum, offensivum, prout hinc aut inde arma primum moventur. Deinde dividitur bellum in *solemne* ac *minus solemne*. Primum est, quod ritibus solemnitatis gaudet; nimirum ut geratur utrinque nomine supremae potestatis, ut ante rite denuntietur, et tempus opportunum intercedat, quo altera pars ad bellum vitandum satisfactionem iniuriae exhibere possit. Brevi, illud erit bellum solemne, quod ritus omnes observat, quos non modo natura requirit, sed etiam cultarum gentium consuetudo introduxit. Contra *minus* solemne dicitur, quod aliquo horum rituum destituitur; puta si contra populum non independentem geratur; aut sine praevia denuntiatione, ut quandoque accidit in bello defensivo; aut non accepta facultate a supremo imperante, ob urgentem necessitatem, quae moram non patiatur.

25. **Conditiones iusti belli.** Quoniam bellum esse potest iustum vel iniustum, maxima diligentia curandum est ut iis conditionibus ornetur, quae ad eius plenam iustitiam requiruntur; quas quidem paucis commemorabo.

Prima igitur conditio est, ut *causa iusta* sit. Quod non modo in-

(1) Ad VIII. *Aeneidos*.

telligendum est, quatenus ius pro ea parte militet, quae bellum movet (id enim per se patet), sed etiam quatenus iustitiam habeat relativam respectu rei, propter quam tantum medium assumitur. Tot enim mala et calamitates secum fert bellum, ut merito flagellum nationum nominetur. Hinc non quaevis causa tuendi iuris sufficit ad belligerandum, sed ratio debet esse gravissima respectu boni communis, quae excusare possit tot caedes et aerumnas, quot bellum sive per se sive militum licentia parturit. Tum etiam non dubia aut probabili tantum iustitia, sed certa niti debet; secus non gigneret ius certum, nec facultatem faceret inferendi atque sustinendi mala certa, quae bellum comitantur; quorum omnium reus efficitur is, qui bellum movet, nisi gravitate et certitudine causae, immo etiam necessitate, quam declinare omnino nequeat, excusetur. Hinc per se quisque intelligit bella, quae dilatandi imperii gratia suscipiuntur ad gentes innocuas subigendas, mera esse latrocinia, et ut inquit Seneca *gloriosum scelus;* nec nisi magnos praedones existimandos esse eos, qui sic partis victoriis inclarescunt. Idem dic de utilitate quavis procuranda, quae belli iustitiam non constituit.

Altera conditio est, ut bellum sit *vere necessarium,* ita ut omnia prius tentata sint ad litigium pacifice finiendum, nec ulla alia supersit via iuris tuendi aut repetendi. Nam, ius bellandi tandem aliquando ad ius reducitur propulsandi vim vi. Ut enim homines individui, sic etiam nationes ius habent repellendi iniustam aggressionem usque ad aggressoris necem, si id necesse fuerit. In hoc tamen servandas esse diximus leges, quae iustam defensionem moderantur. Hae leges ad nationes etiam transferri debent; neque pro bello defensivo tantum valent, sed etiam pro offensivo. Qui enim bellum infert, is ad ius suum repetendum procedit armatus; nec arma adhibet, nisi in eos, qui armis obsistunt quominus ius suum consequatur. Quare etiam tum ius valet legitimae defensionis.

Tertia conditio est, ut bellum *auctoritate publica geratur;* nimirum iussu supremae potestatis. Etenim est actus socialis, ac proinde ab eo procedere debet, qui societatis est motor, eiusque saluti et tutelae advigilat. Iussum tamen hoc aliquando praesumi potest, cum videlicet, ob inopinam aggressionem tempus minime suppetit interrogandi supremam auctoritatem.

Quarto, requiritur *intentio pacis.* Rectus enim ordo postulat ut homo se conformet intentioni naturae; natura autem non ad bellum sed ad pacem mutuo servandam homines genuit, et in tantum facultatem elargitur confugiendi ad bellum, quatenus medium hoc adeo violentum omnino necessarium sit ad debitam gentium concordiam

restituendam. Qua in re sapienter S. Augustinus: « Pacem, inquit, habere debet voluntas, bellum necessitas; ut liberet Deus a necessitate, et conservet in pace. Non enim pax quaeritur, ut bellum geratur; sed bellum geritur, ut pax acquiratur. Esto ergo etiam bellando pacificus; ut eos, quos expugnas, ad pacis unitatem vincendo perducas (1). » Et Tullius, quamquam ethnicus, aiebat: « Sic bellum suscipiatur, ut nihil aliud quam pax quaesita videatur. »

Quinta conditio est *publica denuntiatio;* qui enim ex inopinato gentem aliquam aggrediuntur, nonnisi latrones ac praedones habendi erunt. Quod, ut patet, de bello offensivo intelligi debet; in defensivo enim etsi laudabilis sit indictio et valde opportuna, propter dignitatem principis et subditorum normam; tamen necessaria omnino non est, cum natura sua subaudiatur. Quoad modum autem denuntiationis, standum est moribus gentium, cum nihil hac in re natura determinarit.

Denique postrema conditio est, ut *modus gerendi bellum sit legitimus,* tum quoad arma, tum quoad circumstantias et cetera belli praesidia; quorum nihil morum honestati et usibus cultarum gentium repugnans esse debet (2).

26. **Quid de bello pro religione.** Quaeri etiam hic potest an licitum sit bellum pro religione susceptum. Cui quaestioni breve responsum suppetit. Etenim si bellum suscipitur pro religione dilatanda et aliis per vim imponenda, iniustum est. Religio enim non armis, sed veritatis luce diffunditur atque propagatur, nec mentes violentia domat, sed persuasione et caritate pertrahit. Sin intelligitur de religione tuenda ab iniquis aggressoribus, qui ipsam vi opprimere et a cordibus populorum eripere, aut eius incolumitati detrahere impio conatu nituntur; nihil est evidentius, quam summa iustitia belli pro hac causa suscepti. Si enim religio maximum est bonum hominis, utpote quae supremam et aeternam eius felicitatem respicit; profecto maximum ius homini et societati affert pugnandi adversus sacrilegos, qui illam utcunque iniuriis lacessunt. Immo ad id non modo ius sed etiam officium quandoque homini et societati inest, ex obligatione proficiscens, qua, prae omnibus bonis, Dei gloriam et aeternam proximorum salutem procurare tenemur.

(1) *Epistola I ad Bonifacium.*

(2) S. Thomas tres conditiones ad belli iustitiam requisitas enumerat, aiens: « Ad hoc quod bellum aliquod sit iustum tria requiruntur. Primo, auctoritas principis, cuius mandato bellum est gerendum... Secundo, causa iusta, ut scilicet illi, qui impugnantur, propter aliquam culpam impugnationem mereantur... Tertio, ut sit intentio bellantium recta, qua scilicet intenditur vel ut bonum promoveatur, vel ut malum vitetur. » *Summa th.* 2ª 2ªᵉ q. XL, a. 1.

Articulus II.

De officiis in bello et post bellum servandis.

27. **Quid debeat iniustus bellator.** Iniustus bellator, ut satis per se patet, ad integram restitutionem tenetur rerum omnium, quas cepit, et ad damna resarcienda, quae innocuae genti armis intulit. Quorum cum innumera sint, quae resarciri nequeant; videant, quaeso, bellorum amatores quanto oneri se subiiciant, propter stultam inanis gloriae aut imperii amplificandi cupiditatem. Quod si quis bona fide bellum suscepit, et eius decursu iniustitiam animadvertit; illico ab omni hostili aggressione cessare debet, ac de componenda pace negotiationes ordiri, restitutis iis, quae adhuc integra sunt, et quorum additamento ditior factus est.

28. **Quid bellator iustus.** Officia iusti bellatoris huc tandem reduci posse videntur, ut gerendo bello non plus damni inferat, quam mere necesse sit ad vim hostis propulsandam ac nocivo effectu frustrandam. In ceteris omnibus leges iustitiae et humanitatis, sive cum gentibus non inimicis, sive cum ipsa gente inimica servare tenetur. Hinc in primis nulla iniuria aut vis inferenda est gentibus, quae *neutralitatem*, ut aiunt, custodiunt; nempe iis, quae neutri parti bellantium favent, sed aeque utriusque amicitiam colunt. Quae quidem adigi iure non possunt ad animum neutri parti faventem deponendum, nisi ex contractu aliquo ad auxilium alterutri praestandum se obligarint. Deinde militum licentia compescenda est; ut non modo nulli pacato et inermi civi, qui extra pugnam versatur, iniuriam irrogent; verum etiam ab incendiis, vastatione, raptu, segetum et camporum depopulatione, ac potissimum ab omni turpi actione abstineant, quae aut honestati morum aut sanctitati religionis iacturam importet. Paucis: curandum est ut bellantes ita se gerant, ut patefaciant se non ad perniciem gentis, quicum pugnant, sed mere ad se defendendos ac proprium ius repetendum vim adhibere. Qua de re memoratu dignae sunt laudes, quibus Tullius militarem Pompeii disciplinam extollit, inquiens: « Eius legiones sic in Asiam pervenisse, ut non modo manus tanti exercitus, sed ne vestigium quidem cuiquam pacato nocuisse dicatur (1). »

Hinc etiam vetitum est mediis uti, quae non ad praesentem vim hostium propulsandam ordinantur, nec contra eos tantum, qui vim opponunt, diriguntur: quemadmodum esset aquarum fluenta, aut arma,

(1) *Pro lege Manilia.*

quibus praeliantur, veneno inficere, pestilentias promovere, aut alia mala procurare, quae pluribus aut plus noceant, quam necesse sit. Potissimum vero requiritur, ut intentio pacis iugiter demonstretur, nec ad eam poscendam aditus unquam hostibus intercludatur; sed potius ad eam aequis legibus concedendam se facilem bellator ostendat, quotiescumque non per dolum atque insidias petitur, et sufficiens satisfactio exhibeatur. Tum etiam opus est ut fides quoad inducias, cessationem armorum, aut alia pacta, quae forte interveniant, sancte accurateque servetur; nec mendacia, aut dolosae artes, sollicitatio ad rebellionem vel proditionem aut quidpiam aliud veracitati ac fidelitati repugnans admittatur.

Id vero non prohibet quominus insidiae, ut appellantur, hostibus parari possint, aut ceterae simulationes strategicae *(stratagemmata)* vel repraesaliae adhiberi, quas culturam gentium consuetudo permittit.

29. **Post victoriam.** Est victoria exitus felix belli, quo una pars pugnantium alteram sic superat, ut ad resistendum impotem prorsus efficiat. Hac parta, violentiae facultas omnis in victore extinguitur, nec ipsi aliud competit, nisi ut tamquam iudex inter utramque nationem considat, ad controversiae partes secundum iustitiae normam diiudicandas. Quare nil aliud a debellata gente exigere potest, nisi ut iniuriae, quam intulit, satisfaciat, damna et impensas belli restauret, cautionesque det in posterum duraturae pacis et amicitiae. Brevi: in omnibus, quae victor agit, semper prae oculis habere debet leges iustitiae et aequitatis, nec oblivione capi dilectionis, qua gens genti vi naturae adstringitur. Quare non plus poenae victis inferet, quam omnino postulat propriae nationis iusta defensio et incolumitas.

Hinc regula desumenda est iudicandi, utrum iuste an secus gens victa propria independentia privari debeat, ac victoris vel alterius ditioni subiici. Id enim tunc dumtaxat iure fit meritoque; cum gens illa adeo pervicacem se ostenderit ac refractariam; ut tanta poena necessaria omnino videatur ad tranquillitatem victricis gentis aut aliarum nationum tutandam, vel ad idoneam compensationem damnorum repetendam. Generatim tamen curandum est, ut bono et iuri victricis partis ita prospiciatur; ut minimo, quoad fieri potest, devicta gens detrimento et calamitate prematur.

Atque haec innuisse sufficiat; siquidem ius Gentium non latissime, quantum patet, et quoad omnem applicationem principiorum eius tractamus, sed id dumtaxat attingimus, quod iuvenilis institutionis limites non excedat. Fusior autem explanatio apud illos quaeri poterit, qui hanc materiam ex professo evolverunt.

CAPUT TERTIUM

DE SOCIALI UNITATE GENTIUM.

30. **Argumentum.** Mutuas gentium relationes tempore tum pacis tum belli breviter descripsimus; restat ut de unitate illa, quae universas gentes coniungat et dici potest ethnarchica, aliquid innuamus. Ea enim supremus gradus socialis perfectionis continetur; siquidem stabilem et ordinatam efficit iunctionem illam, qua nationes iam ante vi naturae invicem copulabantur. Duobus vero articulis rem hanc expediemus; quorum primus de natura et indole huius societatis; alter de relatione, quam cum societate religiosa retinet, eloquetur.

Articulus I.

De natura et indole socialis unitatis gentium.

31. **Naturae propensio.** Quemadmodum personae individuae, seorsum extra civilem societatem consideratae, relationibus inter se naturaliter adstringuntur, quas civitate constituenda confirmant et latius explicant; sic nationes, etsi per se spectatae mutuis obligentur officiis, tamen ductu naturae incitari videntur ad positivam et constantem consociationem ineundam, in qua naturales respectus, quos invicem habent, stabilitate ordinis ac positiva sanctione donentur.

Id iisdem fere argumentis persuaderi potest, quibus privatas familias ad civilem societatem ineundam naturaliter incitari monstratum est. Nam indigentiis tum physicis tum rationalibus nationum plene cumulateque provideri nequit, nisi hac universali societate populorum constituta. Quaevis enim gens nonnisi aliarum gentium opera fere completur; nec quid humanae naturae vires valeant abunde refert, nisi earum perpetuis auxiliis foveatur. Et quamvis nationes, commerciorum usu ac foederum sanctitate, mutua sibi praestent adiumenta; tamen haec nutantia sunt, litigiis obnoxia et periculorum plena, donec firma et secura reddantur stabilitate legum et certae cuiusdam auctoritatis ductu, quae relationes internationales moderetur, ac bonum politicum cuiusque gentis cum bono totius humani generis conciliet. Sic mirus quidam concentus exsurget ex mutuis viribus singularum gentium, et vere ordinata operatio universae societatis humanae, re-

spectu finis a natura propositi. Secus nimius propriae utilitatis amor cum aliarum gentium detrimento, ac frequens studiorum conflictus, aut saltem partium separatio, vitari non poterit; ex quo vicissim impedimenta, collisiones et luctas proficisci necesse est, saepius vero operationum discrepantiam.

Hinc ultima humani generis perfectio hoc postulare videtur, ut quemadmodum homines singulares vinculo societatis domesticae, et societates domesticae vinculo societatis civilis colligantur; sic ipsae quoque societates civiles altiore quadam iunctione invicem copulentur, ac diversi generis societatem efforment, quae singularum iura tutetur, et mutuo consensu virium ad bonum omnibus commune det operam.

32. **Internationalis societas non est absolute necessaria.** Haec universali gentium coniunctio, quamquam a natura persuadeatur ac sponte sua ex homine pullulet; tamen quoad populos non eamdem necessitatem habet, quam civilis societas respectu familiarum. Nam familiae sic civitate egent, ut extra illam vix aut ne vix quidem commode et tranquille vitam degere, nulla autem ratione intra naturalis ordinis confinia plenam perfectionem nancisci valeant. Quod profecto de politicis Statibus, qui vere hoc nomen merentur, dici non potest. Cum enim civilis societas coetu perfecto personarum constet, seu multitudine hominum sat magna, quae propriae incolumitati servandae suisque viribus in omni fere circulo activitatis exercendis sufficiat, ac satis amplam telluris partem, feracitate soli vel littorum varietate distinctam, incolat; sufficienter per se sociorum necessitatibus et evolutioni facultatum humanarum prospicere potest: maxime vero, si commercia addantur aliaeque cum exteris gentibus communicationes.

Nihilominus, ut dixi, principium socialitatis in homine non penitus expletur, quamdiu nationes in hac naturali tantum coniunctione perseverant. Quapropter ad eam positiva quadam forma donandam, atque institutis ex consensu emergentibus firmiorem stabilioremque efficiendam, perpetuis stimulis natura compellit. Neque id instinctu dumtaxat, sed ipso quoque dictamine rationis; quae ad pacificam et ordinatam societatem non solum ex familiis sed ex nationibus etiam habendam vehementer inclinat.

33. **Aliquo modo iam incheata dici potest.** Haec, quae fortasse otiosa speculatio, chimaeris adnumeranda, putari posset; non ita fortasse videbitur, si civilitatis humanae tendentia sub ductu divinae providentiae consideretur. Et sane, quamvis rudioribus aetatibus nullum vel fere nullum huius magnae consociationis vestigium exstiterit; ea tamen cum populorum cultura inchoari et adolescere comperta est.

Sic aliqua ex parte viguit temporibus tum romani tum sacri Imperii, et nunc etiam imperfecta saltem ratione adumbratur consensu et deliberationibus praecipuorum regnorum et systemate illo politico, quo *aequilibrium*, ut vocant, *europaeum* potissimum procuratur (1).

Iam vero si id hactenus obtinuit, cum nationum relationes ob regionum distantiam et communicationum paucitatem non adeo arctis vinculis alligabantur; quid exspectandum erit deinceps, cum iam commerciorum amplitudo omnes fere gentes inter se miscuerit, et pyroscaphorum ferrearumque viarum celeritas disiunctionem locorum fere prorsus ademerit? His adde recentissimum inventum telegraphi electrici, quo fit ut velocitate lucis notitiae et iussa ex una orbis parte in aliam pervehantur, et mundi termini, utcumque dissiti, se veluti manu contingere et apprehendere videantur. Ceterum quicquid sit de eius possibili reductione ad actum, certe huiusmodi societas considerari saltem poterit ut typus idealis, cui nationes iugiter accedant, licet ipsum nunquam attingant, intra solius naturae terminos.

34. **Eius organismus respectu partium.** Societas haec internationalis, ut alibi de civili dictum est, duobus constaret elementis: *multitudine* et *auctoritate;* hoc tamen discrimine: quod in societate civili multitudo exhibetur a familiis, quae proprie eius sunt partes; contra in internationali consociatione multitudo suppeditaretur ex integris gentibus, quae tanquam eius membra constituerentur. Hinc emergunt omnes differentiae, quae vigent sive respectu auctoritatis, sive respectu ceterarum rerum, ad eiusmodi societatem pertinentium; quae omnes ex diversitate subiecti tandem oriuntur. Nam subiecti diversitas diversitatem inducit in finem; diversitas vero finis diversitatem affert ceteris omnibus, quae nonnisi ex fine normam et mensuram accipiunt.

(1) Huius aequilibrii notionem sic exhibet Vattel: « L'Europe fait un système politique, un corps, où tout est lié par les relations et divers interêts des Nations qui habitent cette partie du monde. Ce n'est plus, comme autre fois, un amas confus de pièces isolées, dont chacune se croyait peu interéssée au sort des autres et se mettait rarement en peine de ce qui ne la touchait pas immediatement. L'attention continuelle des souverains à tout ce qui se passe, les ministres toujours résidents, les négotiations perpétuelles, font de l'Europe moderne une espèce de république, dont les membres indépendants, mais liés par l'intérêt commun, se réunissent pour y maintenir l'ordre et la liberté. C'est ce, qui a donné naissance à cette fameuse idée de la balance politique, ou de l'équilibre du pouvoir. On entend par là une disposition des choses, au moyen de laquelle aucune puissance ne se trouve en état de prédominer absolument, et de faire la loi aux autres. » *Le droit des gens*, t. 2. liv. 3. ch. 3, § 47.

Quod autem ex diversitate subiecti finis hic varietur, exploratum compertumque est. Iunctio enim et societas cum id praestet, ut subiectum amplificet quoad vires et media quibus instruitur; hunc finem habet, ut praesidia ampliora et tutiora suppeditet ad commune bonum sociorum, unde constant, melius consequendum. Hinc quemadmodum finis civilis societatis est ut familias externis subsidiis augeat quoad individualem finem plenius obtinendum, sub eaque consideratione publicas earumdem relationes ordinat; sic finis societatis internationalis in hoc cernitur, ut diversae nationes iuventur quoad scopum socialem tutius et cumulatius adipiscendum, easque sub tali aspectu inter se devincit et temperat.

Hinc iterum apparet cur familiae maturrime in societatem civilem coiverint, non item nationes in societatem internationalem. Nam causa subiective impellens et veluti stimulus quoad societatem ineundam est indigentia externi auxilii; qua certe respectu finis proprii plus familiae pulsantur, quam nationes. Istae enim, etiam seorsum acceptae, maiori copia mediorum fruuntur respectu finis politici, quam familiae respectu finis individualis. Ex quo factum est ut familiae, utpote egentiores, impulsui naturae magis festine obtemperarint; contra nationes, utpote minus egentes, eidem incitamento serius et pedetentim obediant.

Deinde fit etiam manifestum consociatione hac internationali politicam independentiam singularum gentium non auferri, sed potius confirmari et ad proprios limites reduci. Si enim in societate civili familiae, quae congregantur, domesticam independentiam retinent, tametsi publicae auctoritati quoad relationes civiles subiiciantur; id multo magis de nationibus quoad earum consociationem dicendum est. Vinculum enim, quo iunguntur, minus est arctum; finis vero a quo norma regiminis desumitur, internam cuiusque reipublicae administrationem minime ingreditur, sed exteriores dumtaxat respectus moderatur, quibus nationes invicem referuntur. Iudicium autem certum et criterium independentiae exinde habetur, quod gens aliqua propriis legibus se gubernet, nec eius statuta civilia a superiore aliqua politica auctoritate rescindi possint. Id autem pro quaque gente sartum tectumque manet in consociatione internationali, quae proinde singularum nationum independentiae nihil detrahere dicenda est.

Immo etiam eiusmodi independentia solidatur potius, et validiore quadam tutela sancitur. Nam cum fructus consociationis non infimus sit cautio propriorum iurium, quoad exsistentiam potissimum et proprietatem, exsistentia autem et vita rerumpublicarum in independentia consistat; luculenter apparet ad finem societatis internationalis maxime

pertinere, ut independentia cuiusque gentis et usus iurium, quae inde dimanant, incolumis conservetur (1).

Quoniam, ut dixi, consociatione hac gentium propria nationum independentia non demitur; profecto notescit, ex ea non Statum quemdam politicum efformari, sed potius confoederationem aliquam Statuum diversorum, non mera tractatuum fide sed verae cuiusdam auctoritatis regimine nitentem. Et sane, quod auctoritas quaedam necessaria sit, nemini dubium esse potest; siquidem stabilitas ordinis et harmonica partium conspiratio haberi nequit, sine unitate aliqua et principio ordinis, quod facultatem habeat determinandi media, quae ad finem conducant, et socialem operationem praescribendi.

35. **Eius organismus respectu formae regiminis.** Quaeret aliquis: In quo subiecto facultas regendi consociationem hanc resideret? Repono, id pendere a consensu nationum, quae invicem sociantur. Cum enim perfecta aequalitas sit inter illas; nonnisi a libera earumdem voluntate procedere potest, ut una aut plures ceteris praeficiantur, aut aeque omnes eiusdem auctoritatis fiant participes in comitiis quibusdam generalibus. Quapropter, prout nationibus placuerit, regiminis internationalis forma esse poterit monarchica aut polyarchica.

Atque hic sedulo advertendum est, in forma regiminis diiudicanda, quae magis societati internationali conveniat, non idem ratiocinium fieri posse ac pro civili familiarum societate. Rationes enim, quae ostendunt dominatum omnium sociorum imperfectissimum esse, et, praecisis circumstantiis, parum naturae consonum; respectu societatis ethnarchicae minime valent. Haec enim coalescit nationibus, quae longe pauciores sunt numero et a suis rectoribus repraesentantur, qui generatim scientia et virtute praediti praesumuntur. Quare impedimenta ex defectu debitae cognitionis aut ex tumultu cupiditatum et turba iudiciorum discrepantium, in ea societate minime timenda sunt. Ex alia vero parte consentaneum valde videtur, ut, cum omnes nationes idem ius secum ferant in societate hac universali efformanda; idem ius retineant in potestate communibus deliberationibus exercenda.

(1) Apposite Taparellius: « Il diritto civico e il civico operare debbono mirare in primo luogo ad assicurare a ciascun associato la sua esistenza: gli associati della etnarchia essendo nazioni, la civica operazione di lei dovrà dunque mirare a salvare a ciascuna nazione la sua esistenza. Or la esistenza di una nazione altro non essendo che l'attualità del suo essere, pel quale ella è società indipendente; lo scopo dell'operare etnarchico sarà di conservare a ciascuna delle genti associate la sua unità interna e la sua esterna indipendenza. » *Saggio teoretico ecc.* Dissert. VI, c. 3, a 1.

36. **Triplex potestas.** Ut cuiusque auctoritatis notio fert, sic etiam auctoritas internationalis triplici illa potestate, *legislativa, exsecutiva* et *iudiciaria*, instructa esse deberet, cum ceteris functionibus quae inde dimanant. Quare eius partium foret leges condere quoad mutuos nationum respectus ordinandos, earumque exsecutionem procurare, atque controversias gentium noscere ac dirimere. Exinde vero, inter alia multa, tria emolumenta maxime consequerentur. Primum, ut codex aliquis internationalis exsurgeret, quo non modo ius gentium naturale magis confirmaretur et claresceret, sed etiam ius gentium positivum determinatione, certitudine et constantia donaretur. Deinde, ut bella inter diversas nationes cessarent omnino; cum gentium discordiae, quae forte inciderent, ab internationali auctoritate diiudicarentur et componerentur, nec fere alia bellandi causa superesset, nisi crimen fortasse cuiusdam nationis peculiaris puniendum, quae iudicio potestatis internationalis armis obsisteret. Quo evento bellum non aliam notionem includeret, nisi poenae, quae nocenti a publica auctoritate infligatur. Tandem rebellionibus ansa fere nulla relinqueretur; quippe supremum hoc tribunal litigia etiam diiudicaret, quae forte insurgerent inter supremos gubernatores et peculiares populos.

37. **Quae iura et officia.** Denique, ne plura consecter, iura ethnarchiae et officia nationum sociarum, eidem respondentia, ex fine dimetienda sunt societatis internationalis, eaque sigillatim definire praesentium elementorum limites excedit. Ut aliquid tamen breviter innuam, finem imponam verbis Taparellii, quae latine sic sonant: Obedientia ethnarchica minus urget, quam obedientia civilis; tum quia munus magistratus ethnarchici se extendit ad pauca, cum pauca sint puncta contactus inter nationes consociatas; tum quia sic fert natura earumdem nationum, propter nativam independentiam, quam amittere non debent; tum denique quia personae, his relationibus curandis praepositae, sunt ipsi Principes. Fortasse illa obedientia, tota quanta est, reduci posset ad haec: Quaeque Natio conformare se debet normis et sententiae latae a iudicibus ethnarchicis, I in componendis intestinis discordiis; II, in dissentionibus, quae forte insurgant cum aliis nationibus; III, in concursu praestando pro tutela iurium singularum gentium consociatarum, contra hostes sive internos sive externos; IV, in cooperando operibus benevolentiae communis (1). »

(1) Opere saepe citato, Dissert. IV, c. 3, a. 1.

Articulus II.

De relatione Ecclesiae cum societate internationali.

38. **Necessitas tractationis.** Positiva gentium consociatio, de qua paulo ante disseruimus, naturale principium socialitatis ad sui maximum incrementum et explicationem adduceret. Etenim communicationem populorum, quatenus relationibus mere humanis respondet, stabilem et ordinatam efficeret, et ideo naturalem propensionem in eo genere plane cumularet. Hinc politica societas hac ultima perfectione et veluti complemento donata, e regione quodammodo constitueretur societatis religiosae, nimirum Ecclesiae, quae universalis est et sinu veluti suo gentes omnes amplectitur. Ergo opportunum erit, instar coronidis huius libri, aliquid summis labiis attingere de relatione et nexu, quo ambae hae societates se invicem spectarent, ut intelligatur quid emolumenti una ex altera captura esset.

39. **Ecclesiae praerogativa, respectu societatis Ethnarchicae.** In comparanda Ecclesia cum societate ethnarchica opus non esse arbitror de utriusque distinctione quoad scopum, auctoritatem, originem, organismum atque alia eiusmodi sermocinari; cum quisque per se facile iudicet ea omnia huc etiam quadrare, quae in tertio capite superioris libri de Ecclesia disseruimus, respectu civilis societatis. Nam ethnarchia, de qua loquimur, certe confinia naturae et praesentis vitae felicitatem non transcendit; nec aliud revera exhibet nisi extremum illud et veluti culmen perfectionis, quo socialitas humana nativam evolutionem, in familia inchoatam et civili consortio sat expletam, per gentium iunctionem compleret et ad plenum veluti actum adduceret. Verum cum terrenae felicitatis et mere humanarum relationum terminis contineatur; non altius pandit alas quam civilis societas, cuius destinationem veluti tutatur et perficit. Quapropter praerogativae omnes, quas, ob praestantiam finis et altiorem originem potestatis, Ecclesiae competere diximus respectu Status politici, sartae tectaeque illi manent etiam respectu societatis internationalis. Ne igitur iactura temporis eadem repetamus, eas hic iterum commemorare praetermittimus. Potius nonnulla innuemus bona, quae in consociationem hanc gentium, quatenus talis est, ex Ecclesia proficiscuntur.

40. **Ecclesiae influxus quoad societatem ethnarchicam ineundam et conservandam.** Sponte sua se ad considerandum offert, ab Ecclesia

acutissimum incitamentum ad gentium societatem ineundam, et, postquam inita sit, ad eamdem retinendam validissimum adminiculum praeberi. Nam homo non solo corpore constat; sed multo magis spiritu, qui praecipua eius naturae est pars. Nec ad societatem ullam adduci potest, nisi quoad spiritum attrahatur; nec in eadem perseverat, nisi spiritu aliis adhaerescat. At vero quis ignorat, totam actionem Ecclesiae huc intendere, ut animi omnium hominum, cuiuscumque regionis aut conditionis sint, unitate cognitionis et amoris et obedientiae, quasi triplici eoque indissolubili vinculo, invicem copulentur?

Profecto Ecclesia genus humanum non modo ab uno Deo conditum, verum etiam ab uno parente genitum docet; ac proinde, vel quoad ipsam materialem originem, omnes homines cognatione devinctos ostendit. Tum eos ad eumdem finem destinari patefacit, et ad unam eamdemque societatem non modo in futuro aevo, sed etiam in praesenti coëundam divinitus esse ordinatos, sub regimine et tutela unius supremi Pastoris, qui Dei vice fungatur. Porro ad finem communem et simul proprium singulorum capessendum omnibus eadem media largitur, easdem leges imponit, eorumdem bonorum desiderium excitat; immo, quavis differentia sublata, omnes plane homines, cuiuscumque dignitatis aut conditionis sint, unius eiusdemque mensae convivas constituit, eorumdem sacramentorum participes, eiusdemque fraternae dilectionis officio adstrictos. Quare non modo principium ipsum iunctionis attingit, nempe animum; sed innumera nectit vincula, quibus tum homines individui, tum familiae, tum denique nationes ipsae inter se arctissime coniungantur. Neque hoc utcumque praestat, sed stabilitate maxima, et divina utens sanctione. Ex quo fit ut gentes omnes, quae eius luce collustrantur et sacro igne foventur, ad societatem etiam respectu temporalis felicitatis inter se ineundam non modo maxime alliciantur, sed quasi necessitate quadam pertrahantur.

Nec vero, sine hoc caelesti vinculo, sperari poterit internationalem societatem stabilitate unquam donatum iri. Nam, cum nationes vi Status politici non satis vividis indigentiis sollicitentur, quibus repellendis consortium constans aliarum gentium omnino sit necessarium; stimulo carebunt et causa, qua ad societatem cum iis conservandam incitentur nisi altiore quodam principio se iam immutabiliter devinctas sentiant. Ex quo facile apparet sapientia summi Conditoris, qui ordinem supernaturalem naturali sic innexuit, ut alter alteri opitularetur. Immo providentia plane mirabili sic res disposuisse videtur; ut ordo supernaturalis, qui magis interest, veluti conditio sit, sine qua naturalis ordo undecumque perfectus evadere nequeat. Ex quo fit ut

homines ad illum quaerendum temporariis etiam utilitatibus impellantur.

41. **Ecclesiae influxus quoad finem societatis Ethnarchicae consequendum.** Non modo utilis sed prorsus necessarius dicendus est influxus Ecclesiae, ut societas internationalis finem attingat, propter quem a natura desideratur, atque instrumentum evadat non violentiae et corruptionis, sed beneficii et incrementi. Nam cum eiusmodi societas supremum veluti tribunal constituat, a quo nationum controversiae diiudicentur, earumque veluti sortes pendeant, tanta autem vi instruatur, ut ei resistere nulla alia materialis vis possit; summopere et maxime necessarium est ut vigilantia et praesidio regatur eius auctoritatis, quae vim suam nonnisi ex iustitia derivat, et tota quanta est ordini morali custodiendo atque amplificando operatur. Praeterea frequens et stabilis nationum communicatio, quamquam per se iuxta scopum naturae ad mutuum auxilium praestandum et morum honestatem augendam spectat; tamen vitio nativae infirmitatis humanae facile admodum ad mores potius deturpandos et commaculandos convertitur. Unde Plato, antiquorum sapientissimus, vel ipsum commercium inter gentes, ne earum mores corrumperet, aversabatur. Ut igitur tantum malum declinetur, omni cura cavendum est ne falsitas vero et vitium virtuti dominetur. Id autem aliter obtineri nequit, nisi praesidio christianae religionis, quae ordinis moralis defensioni assidens turpificatos mores iugiter emendare studet, et revelationis ope torrentem veluti lucis in nationes effundit, ad erroris tenebras dissipandas.

42. **Influxus Ecclesiae quoad verum nationum progressum.** Ordo ipse rerum hoc loco nos adducit ad rem maximi momenti considerandam, scilicet nexum catholicae Ecclesiae cum vero humani generis progressu; qui, sine eiusdem Ecclesiae influxu ac tutela, per societatem internationalem non modo incertus fieret, sed facillime in regressum et barbariem degeneraret. Nam mutuus nationum contactus, quo firmior est ac latior, eo maiorem motum imprimit; tum quia singularum gentium cognitionem ac proinde desideria dilatat, tum quia sociarum additamento vires cuiusque gentis maximopere amplificat et omnium concursum ac mutuam aemulationem creat. At motus, ut in bonum, sic etiam in malum ferri potest, concursus vero plurium facile ad debiliores conculcandos et proterendos adducit. Utrumque breviter enuncleabo, postquam progressus ideam a fallaciis quorumdam liberaverim.

Sunt non pauci, pantheisticis deliramentis imbuti, qui motum gene-

ratim acceptum cum progressu confundunt; ac, modo societas utcumque incitetur, eam progredi arbitrantur. Quem errorem ut tueantur, aliud absurdum addunt: progressum esse *fatalem*, ac non posse genus humanum, nisi progrediendo, moveri. At mirum est quantopere in hoc a veritate delirent. Ut enim experientiam omittam, quae gentes, ante cultissimas, postea in profundam barbariam corruisse saepe testatur; certe nulla sunt rationis principia, quae illorum opinionem probatu dignam efficiant. Nam etsi, iuxta Leibnitii pronuntiatum, *praesens, genitum ex transacto, gravidum est futuri;* tamen id non aliud importat, nisi causas et effectus inter se connecti sic, ut hi semper in illarum viribus et proxima dispositione rationem sui sufficientem inveniant. At nequaquam includit, nec includere potest, necessitatem assidue deveniendi ad meliorem statum, ita ut futurum transacto iugiter praestet.

Atque id verum est etiamsi a libertate humana cogitationem abstrahamus, cum optime contingere possit ut causae etiam necessariae gignant effectus prioribus deteriores, sive propter effoetas vires, quae assiduitate actionis debilitentur, sive propter impedimenta, quae forte efficacitati earumdem obiiciantur. Quod confirmatur analogia naturae corporeae, in qua videmus res non paucas statim post nativitatem arescere aut gradatim corrumpi, ceteras vero postquam ad maturitatem pervenerint, continuo tabescere, atque ad dissolutionem et mortem pedetentim declinare.

Quid vero dicendum erit, si libertatem addamus, qua, ut homines individui, sic etiam nationes et totum humanum genus instruitur? Profecto mutabile ingenium huius causae, quae proprie actiones hominis vel elicit vel imperat, et ipsum influxum causarum naturalium quadantenus moderatur, thesim adversariorum omnino diruit. Libertas enim humana, ut in bonum, sic etiam in malum flexilis est; ac, licet homo vi naturae ad perfectionem ordinetur, tamen hanc naturae ordinationem saepe frustratur.

Nec melius quidquam is proficeret, qui, ad necessitatem progressus tuendam, divinam providentiam in medium afferret. Haec enim licet omnia sapientissime disponat ac fortiter finem attingat; non tamen in effectibus suis conceptum suppeditat seriei, in qua res sic ordinentur, ut posterior superiori semper antecellat. Satis est ut quicunque sit cursus rerum vel recursus, aut quaecumque sit habitudo causarum ad suos effectus; tota rerum atque eventorum ordinatio fini respondeat, quem Deus intendit, modo aciem mentis nostrae prorsus exsuperante.

Ad rem itaque venientes observamus in primis motum alium esse

naturae consentaneum et bonum, alium vero malum et naturae discordem. Id patet tum respectu intellectus, tum respectu voluntatis. Respectu quidem intellectus; propterea quod non ita veritati mens humana coniungitur, ut ab ea desciscere nequaquam possit; sed saepe in suis deductionibus falsum incurrit, sive propter defectum legitimae ratiocinationis, sive propter errores quos veritati in ratiocinando admiscet. Quibus praeposteris illationibus sic quandoque tenaciter adhaeret; ut ipsa amittat vel saltem obscuret evidentiam principiorum. Respectu vero voluntatis: quia haec etsi innato pondere in bonum feratur; tamen bonum hoc esse potest vel reale vel apparens, et eiusmodi ut sensibus non rationi respondeat. Si igitur aut opinionis errore aut sensuum illecebra aut libertatis abusu voluntas ad eiusmodi fallax bonum amplectendum se convertat; motus quidem habebitur, sed qui non progressum sed regressum constituat. Id valet non modo pro hominibus singularibus, sed etiam pro societatibus ac toto hominum genere, per se spectato.

Ut igitur pernicies haec vitetur, necessarium erit praesidium lucis cuiusdam non defecturae, quae intelligentiae opituletur; quaeque dum mentem ad novas veritates detegendas urget, principia stabiliter tueatur, et errores, qui ratiocinationis decursu offenduntur, statim ostendat. Ex parte vero voluntatis requiritur causa quaedam potentissima, quae dum illi desiderium altioris boni semper ingenerat, vires addat, quibus homo faciliter malum cavere possit, et ad perfectionem adipiscendam iter intendere. Haec autem nonnisi a Christi religione praestantur: quae ex una parte, vi Fidei, mentem divina luce collustrat; ex alia, vi gratiae, voluntatem auget robore non superabili. Hinc utrique facultati calcaria addit, proponendo verum et bonum infinitum non modo vestigandum (1), sed etiam possidendum (2) et imitandum (3).

Quare mirum esse non debet, si apud gentes, hac divina religione donatas, progressus adeo constans et securus apparet, ut fere effectus quidam necessarius videatur. *Ambulabunt gentes in lumine tuo, et reges in splendore ortus tui* (4). Nec vero ulla gens ad barbariem penitus redire potest; nisi ante religionem hanc penitus exuerit, ab eiusque influxu se omnino subtraxerit. Quamdiu enim id non fiat, semper germen aliquod veri et boni in gente illa subsistet, quod vitam

(1) « Haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum et, quem misisti, Iesum Christum. » IOANN. XVII.

(2) « Ego ero merces tua magna nimis. » GEN. XV.

(3) « Estote vos perfecti, sicut et Pater vester caelestis perfectus est. » MATTH. V.

(4) ISAIAS, LX.

aliquam impartitur, quodque iterum reflorescere ac vires suas sensim sine sensu exercere contendit.

Alterum vero, quod dixi, non minori evidentia clarescit. Nam si homines incitamento amoris privati abduci se sinant, studiorum concursu non ad unum et generale bonum conspirabunt, cuius omnes sint participes, sed assidue divertent inter se, atque ad propriam utilitatem omnia revocare adlaborabunt. Quapropter, quo magis inter eos mutua augescit communicatio; eo dissidiorum et conflictuum crescit occasio, in quibus nonnisi potentiores callidioresque superabunt. Id vero cum aliquorum tyrannidem, ceterorumque servitutem adducat, certe non civilis culturae incrementum, sed decrementum et veluti mortem importat. Ut igitur tanta pernicies in societate humana declinetur, summopere necessaria est tutela et influxus divinae illius religionis, quae tota quanta est in dilectione fundatur, ac, perpetuum bellum cupiditatibus indicens, animos caelesti caritate dilatat et devincit: ***In hoc cognoscent omnes quia discipuli mei estis, si dilectionem habueritis ad invicem*** (1).

Haec probe intelligere deberent, si fieri posset, inepti illi nostrae aetatis clamatores et rabulae; qui progressum semper in ore habent, sed eius veras causas et necessarias conditiones ignorant.

(1) Ioannis, XIII, 35.

FINIS IURIS INTERNATIONALIS ET TOTIUS IURIS NATURAE.

IMPRIMATUR
Prati, ex Curia Episcop. die 19 Septembris 1884.
C. B. Mazzoni, Vic. Gen.

INDEX

IUS NATURAE

PARS I. — IUS INDIVIDUALE

PARS II. — IUS SOCIALE